Die

Grundgedanken des Jakobusbriefes.

Von

Dr. Ernst Vowinckel.

Zu 1. Petr. 1, 18. 19.

Von

Prof. Lic. J. Dalmer.

BS2785
.V974

4.3.24.

From the Library of

Professor Benjamin Breckinridge Warfield

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS2785
.V974

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. H. Cremer,** Prof. in Greifswald.

Zweiter Jahrgang 1898.

Sechstes Heft:

Die Grundgedanken des Jakobusbriefes verglichen mit den ersten Briefen des Petrus und Johannes.

Von **Dr. Ernst Bowinckel.**

Zu 1. Petr. 1, 18. 19.

Von **Prof. Dr. Johannes Dalmer.**

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1899.

LIBRARY OF PRINCETON
APR 3 1924
THEOLOGICAL SEMINARY

Die

Grundgedanken des Jakobusbriefes

verglichen mit den

ersten Briefen des Petrus und Johannes.

Von

Dr. Ernst Dowinckel.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1899.

Vorbemerkung.

Die vorliegende Abhandlung versucht eine bisher kaum geübte Methode in der biblischen Theologie des Neuen Testaments anzuwenden. Die Vergleichung verschiedener Schriften und Autoren wurde früher nur gelegentlich geübt, wenn ähnliche oder gleich klingende Gedanken und Ausdrücke sich aufdrängten. Dazu kam dann in neuerer Zeit die litterarkritische Form der Vergleichung. Dieser kam es jedoch vorwiegend auf Einleitungsprobleme an, und sie operierte mit isolierten Parallelstellen. Zu diesen beiden Arten soll sich nun eine wirklich biblisch-theologische Aufeinanderpassung der Grundgedanken der verschiedenen Schriftsteller gesellen. — Nun ist es nicht zufällig, daß gerade der Jakobusbrief von Anfang an eine Auslegung erfahren hat, welche sich an andern reichhaltigeren Schriften orientierte. Das war für die Auslegung ein Schaden und ist auch als solcher erkannt worden. In jener vergleichenden Exegese aber lag auch eine große Wahrheit. Denn dieser Brief eignet sich wie kein zweiter dazu, als einfachstes Grundschema zu dienen. Als solches bedarf er nicht allein der andern Bücher, sondern sie bedürfen seiner zur Feststellung ihres besondern Platzes in der neutestamentlichen Theologie. — So gehören die erwähnte Methode und dieser Brief zusammen.

Inhalt.

Seite

I. Die Grundgedanken des Jakobusbriefes 2
II. Die Vergleichung mit dem ersten Petrusbrief 33
III. Die Vergleichung mit dem ersten Johannesbrief 48
IV. Über die Bedeutung der Vergleichung 67

I.

Die Grundgedanken des Jakobusbriefes.

Grundgedanken schließen sich an Grundworte an. Jedem Leser des Briefes fallen diese sofort ins Auge: *πίστις, ἔργον, σοφία, λόγος, νόμος.* An dem Verständnis dieser Begriffe und ihrer Verknüpfung untereinander hängt die Erfassung des theologischen Inhalts, welchen der Brief uns bietet.[1])

Πίστις und *ἔργον* sind anthropologisch bestimmt. Von der *σοφία* ist der Mensch nicht alleiniger Besitzer; nach 3, 7 vgl. 1, 17 (*ἄνωθεν*) ist Gott der Geber. *λόγος* und *νόμος* setzen

---

[1]) Es ist besser, gleich mit dieser Untersuchung zu beginnen, als unter den Rubriken etwa „Was ist das Specifikum des Christen?" und „Wie wird der Einzelne ein Christ?" den Stoff zu behandeln. So v. Soden in „Jahrbücher für protestantische Theologie" 1884, S. 138. 140. Eine Darstellung der Grundgedanken kann sich auch nicht an eine so oder so gefaßte Disposition des Briefes anschließen; sie muß das Gelegentliche nicht minder benutzen wie das absichtlich Formulierte und so aneinander Gereihte. Teilt man nach dogmatischen locis ein, etwa „die soteriologischen Voraussetzungen. Die Sünde. Die Wiedergeburt. Glaube und Werke. Die Rechtfertigung. Das christliche Leben" (W. G. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes), so bestimmt man die Wahl der loci nach dem Brief, der doch nicht auf alle Antwort giebt, und bestimmt den Brief nach den locis, auf deren specifische Fassung er womöglich gar nicht zu antworten fähig ist. — Daß gerade die aufgezählten die Grundbegriffe sind, muß die Darstellung selbst erweisen. Es kommt darauf an, ob die übrigen sich unterordnend anschließen. Vgl. die größere Anzahl der „Stichworte" bei Holtzmann in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893, I, S. 62; *δικαιοσύνη* fällt durch die Auffassung dieses Wortes (s. u.) als selbständiger Grundbegriff fort. *Βασιλεία, θρησκεία, τέλειος, μακάριος* gehören zu den das Ende (Gericht) betreffenden Begriffen, die eine Konsequenz des Verhältnisses der übrigen, besonders der *ἔργα* zum *νόμος* zu nennen sind.

den göttlichen Sprecher (1, 18. 21) und Gesetzgeber (4, 12[1]) voraus. Wie sich im allgemeinen Glaube nicht ohne seinen Gegenstand und Werk nicht ohne sein Gesetz, darnach es sich richtet, verstehen läßt, so zeigen auch hier verschiedene Stellen die beiderseitige Abhängigkeit, der πίστις von λόγος, des ἔργον von νόμος. Zunächst scheint es allerdings, als ob ἔργον allein die Beziehung zu den beiden Objektivitäten λόγος und νόμος herstellen sollte, und dann erst πίστις vermittelst des ἔργον mit λόγος sich verbände. So wird 1, 21 die Handlung, das Thun des Annehmens mit dem Wahrheitswort — denn ἔμφυτος λόγος geht zweifellos auf λόγος ἀληθείας 1, 18 zurück — verknüpft. 1, 22 ergeht die Aufforderung, Thäter des Worts zu werden,[2]) und 1, 25 wird der ποιητὴς ἔργου mit dem gleichgestellt, der in das vollkommene Gesetz der Freiheit sich hineinversenkt hat und darinnen verharrt. Und weiter ist 2, 8. 10. 12 das Thun (τελεῖτε, καλῶς ποιεῖτε, τηρήσῃ, οὕτως ποιεῖτε) an den νόμος in seiner dreifachen Benennung βασιλικός, ὅλος ὁ νόμος, νόμος ἐλευθερίας gebunden. 3, 13 sollen aus der καλὴ ἀναστροφή die Werke

---

[1]) Unter dem νομοθέτης ist Gott gemeint, nicht Christus: so Beyschlag bei Meyer [5]; Schmidt a. a. O. S. 87; Erdmann, Der Brief des Jakobus; Mayor, Epistle of St. James S. 138; Hofmann, Der Brief Jakobi in VII, 3 des Gesamtwerkes über die heilige Schrift Neuen Testaments; Schneckenburger, Annotatio ad epistolam Jacobi; Brückner im de Wetteschen Handbuch III, 1[3]; v. Soden im Handkommentar III, 2. Anders letzterer in seinem erwähnten Aufsatz über den Jakobusbrief S. 137. 144, wo νομοθέτης auf Christus bezogen wird, in Verbindung mit dem richtigen Gedanken, daß πίστις auch νόμος zum Gegenstande hat. Doch auch das besondere Gesetz (des Briefes) kann von Gott kommen, ohne den Glauben an Christus als den Offenbarer auszuschließen. Hat doch auch das Wahrheitswort seinen Ursprung in Gott.

[2]) Man könnte zweifeln, ob die Annahme und die ποίησις des Worts im Gegensatz zum Hören schon mit unter den Begriff ἔργον gehören. Doch spricht die Beziehung aufs Ende, welche in δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν und in μακάριος ἐν τῇ ποιήσει liegt, entschieden dafür. In der Ansicht v. Sodens (H. K.), daß ἀκούειν, δέχεσθαι, ποιεῖν eine fortschreitende Stufenfolge bilden, ist Ähnliches eingeschlossen. (Deutlicher in dem genannten Aufsatz: ποιηταί des Worts zu werden steht dem δέχεσθαι ganz parallel S. 139. 140.) S. Beyschlag a. a. O. S. 87: „Die Erlangung des zukünftigen Heils ist durch das Verhalten der Christen bedingt." Und die Heilserlangung ist dasselbe wie das δικαιοῦσθαι, welches nach 2, 24 ἐξ ἔργων geschieht.

aufgezeigt werden, wobei aus dem Gegensatz in 14 *μὴ κατακαυχᾶσθε τῆς ἀληθείας*[1]) ersichtlich wird, daß das obige Prädikat des Wandels nach dem *λόγος ἀληθείας* inhaltlich zu verstehen ist. Schließlich ist die Warnung vor der Verurteilung und dem Richten des Bruders 4, 11 damit begründet, daß der Christ doch ein *ποιητὴς νόμου* sein soll und nicht ein Richter; und ein Gesetzeshüter kann er nicht sein, wenn er das Gesetz verurteilt und richtet, was doch mit dem Richten des Bruders verbunden ist.[2])

Aus der Identität des *νομοθέτης* und *κριτής* in 4, 11 mit dem Subjekt zu *βουληθεὶς ἀπεκύησεν* in 1, 18 und auch mit dem *κύριος καὶ πατήρ* in 3, 9, der den „Nächsten" nach seinem Bilde geschaffen hat und also in dieser Schöpfung das königliche Gesetz (2, 8) schon statuiert hat und daher das lieblose Richten des Nächsten wie ein Richten seines Gesetzes bestrafen muß, welches noch mehr ist als ein Übertreten, — aus dieser Identität geht auch die inhaltliche Gleichheit von *λόγος ἀληθείας* und dem *νόμος* in 4, 11 hervor und weiter auch die Gleichheit des *νόμος* von 4, 11 mit dem königlichen Gesetz von 2, 8. Dieses aber wird 2, 10 so in *ὅλος ὁ νόμος* eingefügt, daß es als seine wesentliche Zusammenfassung gelten kann. Und 2, 12 läßt darüber keinen Zweifel, daß *νόμος ἐλευθερίας* nur eine andere, auf das Gericht bezügliche Benennung des im königlichen Gebot konzentrierten ganzen Gesetzes ist. Damit erwächst auch

---

[1]) Die Lesart des Sin. *καταχαυχᾶσθε τῆς ἀληθείας* ist nicht als eine Vermeidung drohender Tautologie (bei *ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας*), sondern als ursprünglich anzusehen und dann mit Hofmann unter *τῆς ἀληθείας* die Wahrheit im objektiven christlichen Sinn zu verstehen. S. Jak. 3, 13 und Blaß, Grammatik S. 104.

[2]) Weil das Gesetz ein solches der Nächstenliebe ist, so ist Verleumdung und Richten des Bruders nicht bloß eine Übertretung des Gesetzes, sondern eine principielle Verneinung des von Gott geordneten Liebesverhältnisses zwischen Brüdern. Ein solcher giebt sich ein anderes Gesetz als der alleinige Gesetzgeber (V. 12) ihm gesetzt hat. Ob man zu *κριτής* in V. 16 *νόμου* ergänzt oder *ἀδελφοῦ* oder dem Worte die absolute Bedeutung des Richterseins schlechthin giebt, — das in V. 12 ausgesprochene Verhältnis bleibt jedenfalls bestehen. Und V. 12 legt den Gedanken dringend nahe, daß der Gesetzgeber und Richter, der nach dem gegebenen Gesetz rettet oder verdammt, in diesem die Wahrheit gesehen haben will, deren Annahme nach 1, 21 für die Seelenrettung entscheidet. Es ist thatsächlich nirgends angedeutet, daß Jakobus im Gesetz nur einen gewissen, unter bestimmten Umständen wirksamen Teil des Wahrheitswortes verstanden hat.

für denselben Ausdruck in 1, 25 die Gewißheit der wesentlichen Gleichheit mit dem λόγος ἀληθείας und λόγος ἔμφυτος.[1])

Wenn nun πίστις mit ἔργον in klarer, sofort zu erkennender Beziehung stände,[2]) so wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, auch die πίστις mit λόγος ἀληθείας verbindenden Fäden einzeln bloßzulegen und damit auch über die Art und Weise Auskunft zu geben, wie mit dem Wahrheitswort auch das Gesetz in ein Verhältnis zum Menschen treten kann, das den Namen πίστις verdient. Doch noch eine andere Brücke kann, bevor jener Weg zu den letzten Fragen leitet, zwischen πίστις und Wahrheitswort geschlagen werden. 2, 5 setzt auseinander, wie Gott die an der Welt (τῷ κόσμῳ) Armen zu solchen erwählte, die wegen ihres

---

[1]) v. Soden erkennt in seinem Aufsatze S. 138 f. die wesentliche Gleichheit der objektiven Grundbegriffe und ihrer Bezeichnungen an. Er nennt ἀλήθεια eine Wertbestimmung, λόγος eine Formbestimmung, νόμος eine Inhalts- oder Normbestimmung des objektiven Christentums. Man wird dem Gedankenkreis des Briefes gerechter, wenn man unter λογ. ἀλ. die Offenbarung gerade Gottes und zwar — das bedeutet das Bedürfnis von ἀλήθεια zu sprechen — in Christo (2, 1) versteht. νόμος ist dann für uns die Bezeichnung der Offenbarungsform. Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament S. 82, Anm. 1 zu § 6: „das Gesetz . . . ist mit dem Wort der Wahrheit . . . identisch oder doch in demselben als ein wesentliches Element beschlossen." Wenn Zahn hernach von dem „im Evangelium enthaltenen Gesetz" spricht, so zeigt sich daraus, daß er doch die Identität nicht ganz festhalten will. Jedenfalls aber ist das Gesetz als „wesentliches Element" weder in Art noch Wirksamkeit vom Evangelium oder Wahrheitsworte verschieden. „Das Wort führt zum Gesetz und beide stehen und wirken unter denselben Bedingungen": so Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament² S. 291. S. Pfleiderer, Geschichte des Urchristentums S. 877 f.: „Inhalt des Wahrheitswortes ist das durch den Gesetzgeber Christus geoffenbarte vollkommene Gesetz Gottes." Man sagt besser: das Gesetz ist die Form, in der der Inhalt, die Liebe, zur Wirksamkeit gelangt. Vgl. Feine, Der Brief des Jakobus S. 22 f. Beyschlag, Theologie des Neuen Testaments I, 344. W. Schmidt a. a. O. S. 72. Weiß, Theologie des Neuen Testaments⁶ S. 182 f. § 52a.

[2]) Das Verhältnis von Glaube und Werken bei Jakobus ist in mannigfacher Weise bestimmt worden. Ein Verständnis ist nur zu erhoffen, wenn man diese Frage erst nach Entwicklung aller sonst deutbaren Momente zu beantworten versucht. „Für sich allein genommen" ist die πίστις überhaupt unerkennbar. Da entsteht das πρῶτον ψεῦδος einer falschen exegetischen Auffassung, daß nämlich πίστις bei Jakobus „zunächst nur" eine intellektuelle, theoretische Funktion sei. So vor allem Weissenbach, Exeg.-theol. Studie über Jak. 2, 14—26, S. 87 f. 21.

Glaubensbesitzes reich sein sollen. Ihr Reichtum besteht nach derselben Stelle in der Erbschaft des Reiches.[1]) Der erwählende Gott ist derselbe wie der mit besonderem Willensentschluß durch das Wort der Wahrheit zeugende. An der letzteren Stelle 1, 18 wird als Ziel der Zeugung die Erstlingsschaft unter allen Kreaturen hingestellt, was deutlich mit der hervorragenden Stellung als Himmelreichserben in 2, 5 korrespondiert.[2]) War diese der mit dem Glauben zugleich vorhandene Reichtum zu nennen, und war die Erstlingsschaft der Zeugung aus dem λόγος ἀληθείας folgend, so muß das Gezeugtsein dem Glauben entsprechen. Der letzte Schritt kann dann leicht gethan werden: das Wahrheitswort ist als Ursache des Zustandes des Gezeugtseins, der auch Glaube genannt wird, auch Gegenstand des Glaubens. Gott benutzt eben dieses Wort, den Gegenstand des Glaubens, als Zeugungsmittel; darum ist auch er des Glaubens Inhalt. Das wird dann durch die beispielsweise Erwähnung eines Glaubens, der dem Juden mit dem Christen gemeinsam ist, 2, 19 bestätigt.[3])

---

[1]) πλουσίους ἐν πίστει steht in einer Linie mit (καὶ) κληρονόμους. Unmöglich aber kann κληρονόμους κτλ. Apposition zu πτωχούς sein, wie Hofmann (und ebenso Bürger bei Strack-Zöckler) es zwar nicht ausgesprochen haben will, jedoch mit der „asyndetisch angereihten anderseitigen Benennung des Objekts" nichts anderes bezeichnen kann. S. Beyschlag zu dieser Stelle. Wollte man κληρον. als Apposition nehmen, so ist der Gedanke des Grundes nicht zu vermeiden, und dieser ist von selbst widersinnig. Sowohl πλουσίους wie κληρονόμους geben den Zweck der Erwählung an. Ebenso Brückner, v. Soden (H. K.), Mayor, Erdmann. — ἐν πίστει heißt reich zugleich mit dem Glauben, so daß der Reichtum etwas anderes ist als der Glaube, nämlich das Reichserbe. So Erdmann; v. Soden (H. K. und im Aufs. S. 145) geht zu weit, wenn er ἐν die Quelle des Reichtums sein läßt. Der Glaube ist zugleich mit dem Reichtum da, mehr ist nicht gesagt. Hofmann will „reich an Glauben", da „die Sphäre" (Huther, Beyschlag, Mayor) eine unklare Fassung ergäbe. Aber der Gegensatz zu dem bloßen Dativ τῷ κόσμῳ ist doch entscheidend.

[2]) Diese Korrespondenz ist nicht dadurch gefährdet, daß ἀπαρχήν τινα den gegenwärtigen, nicht einen zukünftigen Zustand bezeichnet (so Hofmann, Beyschlag, Erdmann, v. Soden, Bürger), da ja auch in 2, 5 πλουσίους die Gegenwart und das danebenstehende κληρονόμους ebenfalls den schon vorhandenen Zustand des Erben-Seins bezeichnet. Das wirkliche Antreten dieses Erbes ist von κληρονόμους εἶναι ebenso verschieden, wie das Annehmen des Wortes von dem ἀπαρχήν εἶναι.

[3]) Zu bemerken ist, daß πιστεύειν hier, sowenig wie irgendwo im Briefe, die Bedeutung des intellektuellen Fürwahrhaltens nicht hat. Nicht

Die Einheit und Einzigkeit Gottes ist für beide vor allem aus seinen Eigenschaften als νομοθέτης und κριτής ersichtlich; für den Christen kommt dann die ganz andere inhaltliche Modifikation des κριτής durch βουληθείς und ἀπεκύησεν hinzu.

Ist nun für Jakobus der so sich offenbarende Gott Gegenstand des Glaubens, dann ist nur 2, 1 noch hinzuzufügen, um die Offenbarung als solche in Christo zu erkennen.[1]) Wenn die

---

allein wird ihm mit seinem Inhalt εἷς ἐστιν ὁ θεός das Lob des καλῶς ποιεῖν zuteil, sondern die Folge eines solchen Glaubens ist für die Dämonen, welche zu dem Glauben nicht gewisse andere Bedingungen hinzufügen, ein Erzittern, also eine entschiedene seelische Verfassung. Hofmann: Dieser Glaube ist kein Verhalten, sondern die Zuständlichkeit dessen, der von einer Thatsache überführt wird. — Er ist gleichartig mit dem toten Glauben, der nicht rettet: so, entschieden unrichtig Basis und Rudiment verwechselnd, v. Soden (H. K.), denn auch der Dämonenglauben ist die Grundlage für seelische Funktionen. — Ähnlich Schlatter S. 276: es ist ein bloß, ein nur Glauben. — Beyschlag findet hier die innere Gewißheit von gewissen, übersinnlichen Thatsachen als grundlegendes Moment des jakobischen Glaubensbegriffs. Man muß hier haften bleiben an dem sich aufzwingenden Inhalt, den Beyschlag in Übereinstimmung mit Weiß (N. Th. § 52c, S. 185) und im Gegensatz zu v. Soden (im Auss. S. 148) mit Nachdruck betont. Dabei ist selbstverständlich, daß dieser mächtige Inhalt die ganze Seele erfüllt und in Anspruch nimmt. Hieraus erwachsen dann erst die übrigen Momente, die zur πίστις gehören.

[1]) Spitta hat in seinem Buch „Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums II, der Brief des Jakobus" die Worte ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ an unserer Stelle für Interpolation erklärt. Er macht dafür drei Erwägungen geltend S. 4—7. — Die erste stützt sich auf die Festigkeit eines terminus κύριος τῆς δόξης, der doch so in den LXX überhaupt nicht vorkommt und im Henochbuche allein dreimal uns begegnet. Man kann diese Worte also nicht als einen festen Ausdruck gelten lassen. Zu dem Worte κύριος seien dann häufig Ergänzungen, besonders durch die Einfügung des Namens Jesu Christi gemacht worden. Eine solche sei die in Jak. 2, 1 schon wegen der Schwierigkeit, welche die Auslegung der Genetive dort bereite. Daß die seltsame Wortstellung thatsächlich Anlaß zu Veränderungen gegeben hat, braucht nicht zu verwundern. Aber Zahn (Einl. I, S. 108, Anm. 7 zu § 8) hat gewiß recht, wenn er in dem Einschieben gerade jener drei Worte an gerade dieser Stelle ein zu wenig zweckvolles Mittel erblickt, um aus der jüdischen Schrift eine christliche zu machen. Auch weist Zahn mit demselben Recht auf den Satz von der Schwierigkeit des Textes als eines Beweises der Ursprünglichkeit hier hin. Über die Erklärung der Genetive siehe die angegebene Stelle bei Zahn.

Weiter hebt Spitta hervor, daß bei dem engen Zusammenhang zwischen 1, 26. 27 und 2, 1 auch in 2, 1 nur Gott gemeint sein könne, der vorher

Fassung des betreffenden Genetivs in τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης als eines objektiven nicht abgewiesen werden kann, so ist die Herrlichkeit des κύριος Ἰησοῦς Χριστός Gegen-

---

als Vater den Gottesdienst der Hülfe an Witwen und Waisen fordert und hier nun als der Herr der Herrlichkeit keine Hoheit der Person anerkennen könne. Jedoch ist das Beispiel für die ποίησις des Gesetzes in 1, 26. 27 und 2, 1—11 in sich selbständig, was besonders durch das Wort πίστις in 1 und 5 und durch die hindurchgehende Gegenübersetzung von Armen und Reichen ersichtlich ist. Und auch bei Weglassung der drei Worte wäre doch κύριος τῆς δόξης eine so andersartige Bezeichnung als θεὸς καὶ πατήρ, daß die Verbindung mit 1, 26. 27 auch so sehr lose sein würde. Dafür aber, daß gerade Jesus Christus der Inhalt der πίστις in 2, 1. 5 ist, spricht auch, daß der Gedanke der Erwählung der Armen und ihres Glaubens gerade von Jesus sehr lebhaft betont worden ist. Zu erinnern ist bloß an Stellen wie Matth. 5, 3; 11, 5; Luk. 6, 20; 14, 13.

Endlich beruft sich Spitta auf die Abhängigkeit des ersten Petrusbriefes vom Jakobusbrief und speciell des Abschnitts 1, 17—21 von Jak. 1. 26 bis 2, 2. Giebt man diese Abhängigkeit auch zu, so ist doch die Folgerung Spittas, daß Petrus bei Jak. 2, 1 κυρίου τῆς δόξης gelesen habe, weil er sonst entgegen seiner Gewohnheit den Jakobus zu verchristlichen gerade hier den Gedanken an Christus weggelassen habe, zu beanstanden. Der Zweck der ganzen Stelle 1. Petr. 1, 17—21 läuft darauf hinaus, daß die durch Christus gläubig Gewordenen aus der Auferweckung und der Gabe der δόξα an ihn von Seiten Gottes erkennen lernen, daß ihr Glaube und ihre Hoffnung wirklich sich auf Gott selbst richte. Die Anrufung des ohne Personansehung richtenden Vaters (V. 17) ist nur dann erlaubt und hoffnungsvoll, wenn die Anrufenden in Furcht wandeln, d. h. in der Vergegenwärtigung der Erlösung durch des unbefleckten Lammes Christi Blut. Petrus mag etwa folgendermaßen zu diesem Gedankengang gekommen sein. Er hat augenscheinlich das sich Unbefleckterhalten von der Welt als den reinen Gottesdienst vor Gott und dem Vater in Jak. 1, 27 gelesen, hat damit den Blick aufs Gericht verbunden und für den letzteren Gedanken die Verneinung der προσωπολημψία in 2, 1 passend gefunden. Hernach sah er, daß dieser Gedanke mit dem Glauben an Christus verknüpft war, der über Welt, Gold und Silber steht, und fügte deshalb die soteriologische Auseinandersetzung hinzu, doch so, daß er im Anschluß an Jak. 2, 5 wieder den Blick auf Gott zurücklenkte. Daß er so sich anschloß und über Jak. 2, 2 hinausgegangen ist, beweist πίστις und ἐλπίς, wobei letztere auf die Verheißung in 2, 5 zurückgeht, beweist ferner der jetzt erst einspringende Gedanke der Bruderliebe (V. 22 mit Jak. 2, 8). Schließlich leitet ihn dann Jak. 2, 8—11 (νόμος) auf Jak. 1, 17. 18 (entsprechend 1. Petr. 1, 23—25) zurück. So ist der Parallelismus sehr verständlich, ohne daß die Kenntnis des κυρίου τῆς δόξης irgendwie bei Petrus nachgewiesen werden könnte. Dagegen ist der Name Jesu Christi mit Sicherheit von ihm gelesen worden.

stand des Glaubens.[1]) Mit der Bezeichnung κύριος rückt Jesus in die Linie der Göttlichkeit nach alttestamentlicher Benennung ein; 1, 7; 3, 9; 4, 10. 15; 5, 4. 10. 11. 14. 15 wird Gott κύριος genannt; doch kann man in 5, 14. 15 schwankend sein, ob nicht Christus gemeint sei; 1, 1 und 5, 7. 8 ist letzteres zweifellos. Das ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου in 5, 14 wird durch dieselben Worte in V. 10 auf Gottes, durch den Anklang an 2, 7 auf Christi Seite gezogen.

Der Brief giebt sonst Veranlassung unter dem allerdings nur hier vorkommenden δόξα die Herrlichkeit des messianischen Königs zu verstehen. Zuerst wegen des Ausdrucks ἡ βασιλεία in 2, 5 und wegen des στέφανος τῆς ζωῆς in 1, 12, das durch den Zusatz ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν in eine Reihe mit jenem gerückt wird, und dann wegen der Hoffnung auf die baldige Parusie (5, 7. 8), in der der selbst schon mit δόξα (2, 1) Gekrönte dieselbe auch den Ausharrenden mitteilen wird.[2]) Ist die δόξα zweifellos die messianische, und gehört zur Messianität vor allem die Offenbarung göttlichen Heils, so ist es nicht zu weit gegangen, wenn wir auch lediglich nach im Briefe selbst vorhandenen Angaben Jesus Christus als Verkündiger des

---

[1]) Eine inhaltliche Begründung der πίστις τῆς δόξης läßt sich auf dem Wege erreichen, den Haußleiter in den Greifswalder Studien S. 173 ff. einschlägt. Das paulinische πίστις Χριστοῦ wird dort durch πίστις ἐν Χριστῷ erläutert. Hier würden wir dann etwa sagen: πίστις ἐν τῇ δόξῃ τ. κ. η. Ἰ. Χ., und den Vers übersetzen: habet nicht zusammen mit Personansehung den in der Herrlichkeit und Heiligkeit Jesu Christi ruhenden, sich haltenden Glauben. Daß der Glaube in der δόξα ruht, wird zum Inhalt des Briefes, der ja gerade auf die δόξα (der Freiheit) hinausschaut, gut passen. Könnte man dann das andere Moment des paulinischen πίστις Χριστοῦ, die Wirkung durch Christus, hinzunehmen, so hätte man eine ausgezeichnete Verbindung mit 1, 18: das Wahrheitswort Christi ist Gottes Mittel zur Zeugung gewesen. Ferner könnte man die obige Deutung der Namen jetzt inbezug auf δόξα gut flüssig machen. Die drei Momente der jakobischen πίστις (Überführung von der Offenbarungswahrheit, Einheit der subjektiven und objektiven Momente, Energie des Glaubens) würden sich schließlich in Vollständigkeit in dieser πίστις τῆς δόξης aufzeigen lassen.

[2]) So Erdmann: „Die Parusie ist die Zukunft Christi . . . in der Ausübung des messianischen Gerichts." v. Soden (in Aufs. S. 137): „Der Verfasser erwartet in der Zukunft die Parusie dieses Herrn, der ihm darum als ein κύριος τῆς δόξης Gegenstand des Glaubens ist." S. Beyschlag, W. Schmidt 70 f.; Feine 34.

Wahrheitswortes und damit auch als den Geber des dreifach benannten νόμος verstehen.[1]) Das etwa ist das äußere Gefüge der theologischen Grundbegriffe unseres Briefes.[2]) Es gilt die einzelnen Begriffe wie auch ihre Verknüpfung inhaltlich zu entwickeln.

Zwischen den beiden Begriffspaaren, dem subjektiven und objektiven, steht die σοφία. Sie ist Eigentum des Menschen, aber eine göttliche Gabe, um die zu bitten ist: 1, 5; 3, 15. 17. In 3, 13 ist die Sanftmut als Eigenschaft der σοφία angegeben.

---

[1]) Feine 32: „Christus wird nach prophetischer und königlicher Wirksamkeit gewürdigt. Weiß § 52a, S. 182 f. Beyschlag in N. Th. I, 348: prophetisches und königliches Amt. Pfleiderer redet S. 877 (allerdings im Sinne der altkatholischen Auffassung der nova lex) von dem Gesetzgeber Christus.

[2]) An diese Stelle gehört eine kurze Verständigung über die Disposition des Briefes. Eine Darstellung der Grundgedanken hat ein, wenn auch nur sekundäres, Interesse an der Reihenfolge im Briefe selbst, falls aus dieser sich ein Urteil des Verfassers über die Tragfähigkeit der einzelnen Gedanken ersehen läßt. Ein solches scheint insofern ersichtlich, als Jak. 1, 13—2, 26 mehr als 3, 1—5, 20 die Erfahrungen aus dem Gemeindeleben nur zum Anlaß genommen hat zu selbständigeren Auseinandersetzungen über Grundgedanken. Man kann immerhin Kap. 1 und 2 die gemeinsame Überschrift „Glaube und Werke" geben, sodaß etwa 1, 2—2, 13 behandelt „die Werke aus dem Glauben", und 2, 14—26 „Glaube und Werke in ihrer Beziehung zum Heil". In 3, 1—5, 11 nimmt die specielle Warnung vor Gefahren des Gemeindelebens den Hauptraum ein, an die sich allgemeine Erörterungen in der Beschreibung der σοφία 3, 13—18, des Richtens 4, 11—12 schließen, meist jedoch nur ganz kurze Sprüche, so 4, 4. 5 (etwa auch 7—10); 4, 17; 5, 6. 11. 15. 16b. 20. — Holtzmann (in Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1893. I, S. 58—61) sieht in 1, 1—11 einen vielleicht anders woher genommenen Text, der die Disposition in sich schließt: 1, 12—15 = 1, 2. 3; 1, 16—18 und 19—26; 27; 2, 1—13; 14—26 mit mancherlei inneren Verbindungen = 1, 4; 3, 1—4, 3 = 1, 5—8; 4, 4—5, 11 = 1, 9—11; 5, 12—20 Nachschrift. Der Text, dessen Ausführungen spruchartig und auch noch mit allerhand Reminiscenzen bewirkt sind, soll aus Röm. 5, 3. 4; 1. Petr. 1, 6. 7. 24; Apg. 2, 10; Sirach 7, 10; 41, 22 genommen sein. — Zahn (S. 83, Anm. 3 zu § 6) giebt eine ungekünstelte Inhaltsangabe mit den natürlich sich darbietenden Abschnitten 1, 2—18; 19—27; 2, 1—13; 14—26; 3, 1—18; 4, 1—12; 4, 13—5, 12; 5, 13—20. — Von den sonst in den Kommentaren zu findenden Dispositionen sei nur noch erwähnt, daß nach Hofmann (S. 151) der Brief nicht Einleitung noch Schluß, sondern nur Anfang und Ende hat. — Allgemein anerkannt ist ebenso das Gelegentliche und Isolierte der einzelnen Abschnitte, wie andererseits die Rückkehr von 5, 7—11 zu 1, 2—12.

In dieser πραΰτης lassen sich auch die meisten Aussagen von V. 17 zusammenfassen, Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Folgsamkeit, Mitleidigkeit. μεστὴ καρπῶν ἀγαθῶν ist so mit μεστὴ ἐλέους zusammengestellt, daß die guten Früchte solche der Nächstenliebe sein werden. Mit dem ersten Epitheton ἁγνή stimmen die beiden letzten ἀδιάκριτος und ἀνυπόκριτος zusammen. Die Keuschheit der σοφία ist ihre unverrückte und unberückte Einfalt 4, 8: ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι; sie zweifelt nicht am göttlichen Gebot und sittlicher Pflicht; sie giebt sich nicht anders, wie sie wirklich ist. Endlich ist mit καρπὸς δὲ δικαιοσύνης auch über die σοφία ein Urteil ausgesprochen, nämlich, daß sie mit δικαιοσύνη viel Gemeinschaft hat.[1])

Vier verschiedene Beobachtungen lassen sich an diese Charakteristik der σοφία anschließen. 1. Die σοφία ist eine Gabe, welche von oben herkommt und einer irdischen, psychischen, dämonischen Pseudosophie entgegengesetzt ist. Die rechte σοφία wird aufs Gebet hin geschenkt 1, 5. In negativer und positiver Weise ist von Gebet je zweimal die Rede: es soll ohne Zweifel sein 1, 6—8, nicht κακῶς 4, 3; und es soll ein Glaubensgebet 5, 15 und endlich eines Gerechten Gebet sein 5, 16. Wenn auch an den drei letzten Stellen die σοφία nicht mehr als Gegenstand des Gebets genannt wird, so ist doch der Inhalt desselben mit ihrer Art verwandt. Es handelt sich 4, 3 augenscheinlich um die geistige

---

[1]) Die Auslegung der Prädikate der σοφία ist mannigfach schwankend. So soll nach Hofmann (und Burger) ἀδιάκριτος heißen, frei von Streit, weil dies besser zu „frei von Heuchelei" passe als „frei von Zweifel". Heuchelei und Zweifel gehören aber enger zusammen: ihr gemeinsames Merkmal ist die Doppelheit der Seele, die Jakobus mit δίψυχος (1, 8; 4, 8), ἀκατάστατος (1, 8, vgl. 3, 16) und eben mit διακρινόμενος (1, 6) bezeichnet. (Außerdem entspricht das ἀδιάκριτος der ἀκαταστασία in V. 16 ebenso wie φαῦλον πρᾶγμα dem ἀνυπόκριτος und ζῆλος καὶ ἐριθεία den Prädikaten εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής. ἁγνὴ steht für sich, weil das andere zusammenfassend, wird jedoch nach 4, 8 am besten zu den beiden letzten in Beziehung gesetzt.) So auch Erdmann, welcher ebenfalls in allen Eigenschaften eine Entfaltung der πραΰτης σοφίας sieht. So v. Soden, Mayor, Beyschlag. Über καρπὸς δικαιοσύνης in V. 18 sei hier nur bemerkt, daß der Genetiv ein Subjektsgenetiv ist = Frucht, welche (Akkusativ) Gerechtigkeit hervorbringt. Die Gerechtigkeit wird nicht gesät (Beyschlag), sondern die Frucht der Gerechtigkeit wird wiederum als Samen verwandt und ausgesät. Indem die εἰρήνην ποιοῦντες solchen Samen ausstreuen, verrichten sie ein dem Wesen der σοφία entsprechendes Werk. S. unten S. 15.

Art der Freundschaft Gottes (V. 4. 5), die der Entschiedenheit (V. 4b mit 1, 6—8) und der Demut (4, 6—10) verwandt ist.[1]) Noch eine andere Erwägung leitet zu demselben Resultat. So wie in 4, 1—4 der große Widerstreit zwischen φιλία τοῦ κόσμου und Gottesliebe beschrieben wird, so wird in 4, 8 καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι mit den beiden Worten ἁμαρτωλοί und δίψυχοι die erstere Seite desselben Gegensatzes prägnant ausgedrückt. Wie nun zweifellos die Zweiseeligkeit mit der Weltfreundschaft eins ist, so auch mit der Sünde. Dafür spricht neben dem erwähnten Parallelismus das ἐπιθυμεῖν in 4, 2, welches an die bei der Entstehung einer ἁμαρτία die leitende Rolle spielende ἐπιθυμία (1, 15) erinnert, und die ihm verwandten ἡδοναί. Dafür spricht auch der in 4, 1 und 2 kräftig ausgedrückte Gegensatz zur ὑπομονή in 1, 2. 4. 12, welche ja nach der Gegenüberstellung von 1, 12 mit 1, 13—15 die der Sünde am schärfsten entgegenstehende Christeneigenschaft ist.

Nach 1, 5—8 wird die σοφία nun dem nicht zweifelnden, dem seelisch einheitlichen Gebet gegeben. Ist also 4, 3. 4 vom Gebet um den zur Gottesfreundschaft nötigen Besitz die Rede (siehe Anm. 1), so wird dieser ebenso σοφία sein. — Nun bezieht sich εὐχὴ τῆς πίστεως in 5, 15 auch auf einen Kranken, der Sünden gethan hat,[2]) und die δέησις δικαίου

---

[1]) Bei 4, 2. 3 soll nach den meisten Auslegern (so Beyschlag, Hofmann, Brückner, Burger, v. Soden) die Bitte sich auf irdische Güter richten. Schneckenburger hält sich mehr an die strenge Form des Satzes mit ἵνα (propter malum, quo instituantur, consilium) und fügt hinzu, daß diese Absicht nicht mit der rechten Gebets-πίστις (1, 6) übereinstimmen könne. Doch kann der Gegenstand von ἐπιθυμεῖν und ζηλοῦν unmöglich ein Gegenstand des Gebetes werden. Das οὐκ ἔχετε, οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν bezieht sich auf das zur φιλία θεοῦ Notwendige (V. 4), also nicht auf dasselbe wie das Begehren und Eifern. Das Bitten geschieht κακῶς, weil sie nicht von ihrer Absicht lassen können, in den mit verzehrender Begierde erstrebten Weltgütern zu schwelgen, die doch nur Kampf und Unfrieden bringen statt des Friedens, welcher von dem Gegenstand des wahren ἔχειν ihnen kommen wird 3, 17. Ähnlich Gebser (bei Beyschlag): „denn euer Gebet muß wahre, himmlische Güter erflehen."

[2]) Für den obigen Zusammenhang ist es belanglos, ob der κάμνων vor 15a von Jakobus hier als ein Mensch gedacht ist, der durch seine Sünde sich die Krankheit zugezogen hat, also seine Sünde soweit getrieben, daß er die Gesundheit auch des Leibes dadurch zerstörte — oder ob das

(5, 16) deutlich auf die Fürbitte für die Sünde des Nächsten. Die Bitte um Sündenvergebung schließt selbstverständlich die um ein sündenfreies Leben ein, welches der Forträumung der Hindernisse jeweilig bedarf. Konnten wir nun oben bemerken, daß auch ἁμαρτία nicht unverbunden ist mit dem Begriff der σοφία, so liegt es nicht fern in der Bitte um Sündenvergebung die um σοφία miteingeschlossen zu sehen. Diese ist das nach allen Nüancen ausgeprägte Gegenbild des sündigen Verhaltens. Sie ist von Gott kommend und wird von ihm erfleht; die Sünde dagegen ist teuflischen Ursprungs 3, 14 und 4, 7. Begrifflich ist etwa der Unterschied zwischen σοφία und ἁμαρτία, daß letzterer Begriff das jedesmalige thatsächliche Thun bezeichnet. Das geht besonders aus 1, 15; 5, 15. 16. 20 hervor; 3, 2; 2, 9 und 4, 17 richten sich nach diesen Stellen, sonst könnte man namentlich bei der letzteren zweifeln, ob „eine Sünde" die richtige Übersetzung wäre. Will man ein direktes Gegenstück zur σοφία haben, so empfiehlt sich dazu der Begriff der σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης, die ein Gesamtausdruck wäre für die sündige Art des Menschen. Sie kommt statt von Gott aus der dem Teufel verfallenen Welt 4, 4; 1, 27.[1])

κἂν so aufzufassen ist, daß damit die selbstverständliche Voraussetzung der Krankheit gemeint ist, welche nun zugleich mit der Folge, dem Leiden, aufgehoben wird. Letzterer Anschauung nähern sich Schneckenburger, Brückner, Erdmann und Huther. Anders Hofmann und Beyschlag, die κἂν mit „selbst wenn" übersetzen statt mit „auch wenn", also einen Ausnahmefall statuieren und demgemäß nicht an die Ursache der Krankheit, sondern an die Gewissensbeschwerungen denken, die die gläubige Zuversicht auf die göttliche Hülfe hindern. So auch Burger. — Den mit „selbst wenn" eingeleiteten Ausnahmefall könnte man dann gelten lassen, wenn der Verfasser in dem dauernden sündigen Verhalten eine Steigerung sähe gegenüber etwa einmaligem Falle. Jedenfalls aber kann auch diese Stelle dafür angeführt werden, daß das Gebet sich auf Sündenvergebung erfolgreich beziehen kann.

[1]) Dieselbe Ansicht von der „aktuellen" Sünde vertritt W. G. Schmidt S. 82 ff. 89 f. Erdmann S. 105: ἁμαρτία ist die vom Willen ausgehende und durch den Willen sich vollziehende Bethätigung und Auswirkung der bösen Lust in dem individuellen Personleben, vgl. zur obigen Seite S. 143. Beyschlag (bei Meyer) S. 70 vermittelt: Thatsünde, doch nicht Einzelsünde, sondern Verhaltungsweisen (Pluralis!). S. desselben N. Th. I, 338: „Die Sünde ist das von der Begierde und dem Manneswillen in Unzucht erzeugte Kind" und S. 339: „auch die Sünde hat ihre Weisheit." Feine S. 37 f. sieht in der Verknüpfung mit σοφία ἐπίγειος, διάβολος, γεέννη (3, 6) einen Beweis dafür, daß die Sünde als supranaturale Macht

2. Der erste der von der σοφία ausgehenden Betrachtungskreise gab ein allgemeines Bild von den beiden sich ausschließenden Mächten, welche die Lebensführung des Menschen beherrschen können. Der zweite Kreis wird an den Punkt und an die anthropologische Stelle rühren, wo die Initiative zur Entscheidung für oder wider gefaßt wird. Der dritte wird die andere, göttliche Seite tangieren in Bezug auf den Lebensanfang und die Lebensführung, bis schließlich der vierte von dem Abschluß der Lebensführung durch das göttliche Gericht handelt.

Die σοφία ist ohne seelische Doppelheit, wie wir in den Prädikaten ἁγνή, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος sahen. Nach 1, 6 vollzieht sich das Gebet um eine solche Einfalt ἐν πίστει. Die πίστις ist der dafür vorausgesetzte Besitz. Sie muß also die innere Einheit schon im Princip bejaht haben. Das liegt in ihrem Wesen, nach welchem sie einen Inhalt hat und zum Eigenen gemacht hat. Die Natur dieses Inhalts bedingt es, daß es nur einer, ein in sich geschlossener sein kann. Ein solcher bleibt er auch als seelisches Eigentum. Er ist, wie gezeigt, die Offenbarung in Christo, wie sie als λόγος ἀληθείας und νόμος im Briefe beschrieben wird. Als Besitz hat die πίστις die auf sie selbst sich zurückbeziehende Folge der inneren Energie, die durch den Gegensatz οἴεσθαι 1, 7 angedeutet wird.[1]) Die πίστις wird

---

gedacht ist. Das ist eine Verwechslung des subjektiven und objektiven Faktors. Hofmann S. 27 versteht unter ἁμαρτία durchaus die einzelne, äußere That. Holtzmann, N. Th. II, 347 erkennt neben der subjektiven Art der Sünde eine Entwicklungsmöglichkeit, einen Fortschritt zur Sündenwirkung an. Doch kann solch ein Fortschritt von Sündenthat zu Sündenthat wohl gedacht werden, ohne daß die Sünde Zuständlichkeit wird. Weiß § 56a, S. 197 nennt die Begierde eine habituelle Eigentümlichkeit und identifiziert sie fast mit der selbstischen Weisheit. Doch ist die σοφία ψυχική objektiv bestimmt durch Teufel und Welt und wird erst hernach zum subjektiven Habitus. Die Begierde kann ihrem Begriff nach nicht habituell sein, da sie jedesmal erst bei Anschauung eines Gegenstandes entsteht 4, 1—3.

[1]) Πίστις erkannten wir als eine durch den Inhalt hervorgerufene Zuständlichkeit, ein Überführtsein. Zwei Momente schließen sich hier an, die Einheitlichkeit (S. Schlatter S. 270 f über das Verhältnis von Gebet, σοφία und πίστις) und die innere Energie. Die beiden gehören so zusammen, daß das zweite allein aus dem ersten hervorgeht. Nicht ein Mangel an Überzeugung liegt im οἴεσθαι des δίψυχος, sondern ein Mangel an der zur Gewißheit nötigen Kraft. Das Wissen ist ihm selbstverständlich, auch ein Vertrauen ist da, aber die energische Gewißheit verhindert ihm der

vorausgesetzt für das Gebet um σοφία und dann auch für die σοφία selbst, weil das Gebet auf sie durchweg geht, und die eingreifende Hülfe Gottes die Kontinuität der christlichen Lebensmomente nur fördert. Die σοφία ist demnach ein zusammenfassender Ausdruck für die Art und Weise des durch die Initiative des Glaubens in eine bestimmte Stellung zu Gott gerückten Lebens. Darum richtet sich das Gebet, die eigentliche Funktion der Glaubensintensität immer auf diese σοφία. Nach 1, 5 ist es selbstverständlich, daß ein solches Gebet erhört wird: die Verbindung der πίστις mit σοφία ist daher unausbleiblich. Die Unterscheidung, ob etwa die πίστις ihr Gebet um zuerst nicht vorhandene σοφία erfüllt sieht oder ob etwa schon im Schoß der πίστις vorhandene σοφία durchs Gebet ergänzt und vervollkommnet wird, ist für das gleiche Resultat ohne Belang. Deswegen nennt Jakobus ein αἰτεῖσθαι, welches nicht entschieden von der φιλία τοῦ κόσμου sich entfernt hat, ein κακῶς αἰτεῖσθαι 4, 2. 4; ein solches Gebet vermischt sich mit dem Begehren der irdischen Güter.

3. Die σοφία ist begabt mit πραΰτης 3, 13. Das erinnert an 1, 21: ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον. Auch diejenigen Thaten des Christen, durch die er sein Christsein beginnt und immer wieder erneuert, sind dem Wesen der σοφία entsprechend.[1]) Also über die ganze Linie des Christenlebens hin

---

Anspruch an und von der Welt. Beyschlag weist (bei Meyer) insofern mit Recht Huthers (Hofmanns, Schmidts (S. 52), Burgers) Meinung, daß ἐν πίστει „in der zuversichtlichen Gewißheit der Erhörung" heiße, zurück, als damit nicht der allgemeine, inhaltliche Wert des Glaubens ausgesagt wird. Vgl. Brückner, v. Soden (in Auff. S. 144: ein Gebet auf Grund des Hangens am λόγος ἀληθείας). Wer wie Holtzmann (II, 331) 1, 6; 5, 15 den Glauben lediglich fiducia — das Vertrauen als selbständiger Begriff zur Bestimmung der πίστις giebt selten eine befriedigende Auskunft: man muß das Vertrauen als ein begleitendes Moment hinzunehmen, dann kann man dasselbe auch mit der sogen. theoretischen Überzeugung thun — sein läßt, der kommt dazu ihn in 2, 19 zu einer theologischen Metaphysik herabsinken zu sehen. — Folgende drei Momente stehen also für die Bestimmung der πίστις fest: inhaltliches Überführtsein, äußere (in der Offenbarung) und innere (in der seelischen Verarbeitung derselben) Einheitlichkeit, innere Energie, d. h. in sich selbst gewisse Verwertung der beiden ersten Momente.

[1]) Die Vermittlung durch den Begriff der πραΰτης, welcher 1, 21 gut erklären hilft, findet sich auch bei v. Soden (Auff. S. 142): σοφία ist die unmittelbare Folge der wirklichen Aufnahme des λόγος. — Das Annehmen

erstreckt sich das Handeln, welches von der Natur der σοφία von oben ist. Der vorausgesetzte Glaubensbegriff und die Weisheit selbst beruhen auf der That Gottes, die im Einpflanzen besteht. Damit treffen wir dasselbe Ziel, welches oben so formuliert wurde, daß das Gezeugtsein aus dem Wort gleich ist dem Glauben an das Wahrheitswort. Nur ist das Ziel jetzt dahin erweitert, daß neben der πίστις auch die Weiterführung des nun bestimmten Lebens menschliches, auf göttlicher Mitteilung beruhendes Weisheitswerk ist. — Die σοφία im Jakobusbrief ist die religiös-sittliche Lebensnatur des durch das Wort der Wahrheit gezeugten Glaubenden. Wort der Wahrheit und Glaube bleiben inhaltlich selbständig, aber alle ihre Wirkungen sind in σοφία. Nun ist es eigentlich selbstverständlich, daß auch der Begriff, der das Handeln des Glaubenslebens nach seiner vollendeten, ausgewirkten Seite umfaßt, daß auch ἔργον σοφία zum Charakter hat.

Die in V. 17 aufgezählten Eigenschaften der σοφία sind ebenso viele Früchte derselben, zugleich aber auch Früchte der δικαιοσύνη. Denn V. 18 sind die Worte καρπὸς δὲ δικαιοσύνης so zu paraphrasieren: solche Früchte der Weisheit, welche ja eben damit Früchte der Gerechtigkeit sind, werden nun ausgestreut. Am Baume der Gerechtigkeit sind die Weisheitsfrüchte gewachsen, und sie sollen nun wieder ausgesät werden, damit

---

des schon eingepflanzten Wortes hat zu manchen Erörterungen Anlaß gegeben. Holtzmann (II, 348) findet zwar den Ausdruck etwas schief geraten, giebt aber doch die Erklärung: „sie haben zur That und Wahrheit gemacht, was als Kraft und innere Norm in ihnen angelegt war.“ Zur That haben sie es gemacht, die Wahrheit war in ihnen angelegt. — Man wird sofort über den Sinn der Stelle klar, wenn man das Eingepflanztsein πίστις und die Annahme σοφία nennt. Ist ein inneres Leben auch inhaltlich und einheitlich und energisch bestimmt durch Gabe und Bejahung, so muß es doch fortdauernd zur That werden. Und dies Werden muß in bestimmter, entsprechender Verfassung der Persönlichkeit geschehen. — Es ist zu wenig, wenn Hofmann (Beyschlag, Schneckenburger: iterum iterumque audite) das Annehmen mit Aufnahme des immer wieder verkündigten Wortes gleichsetzt. Dagegen spricht der Gegensatz zwischen ἀκροατής und ποιητής, der gerade in diesem Zusammenhang die sonst schon bewiesene Gleichheit von λόγος und νόμος fordert. Wir sind hier ganz nahe ans Werk gerückt. δέξασθε ist mehr als ἐγγίσατε τῷ θεῷ 4, 8. Richtig Erdmann S. 123: „Es ist die fortgehende Aneignung gemeint, die analog dem beharrlichen Hineinschauen in das Gesetz der Freiheit die bleibende Grundlage der Selbstthätigkeit ist.“

sozusagen neue Bäume der Gerechtigkeit hervorwachsen. Um dies zu erreichen, ist jedoch die Arbeit der Friedfertigen von nöten. Das ἔργον solcher Menschen entspricht eben der σοφία, weil sie den vorhandenen keimfähigen Weisheitsbesitz durch Aussaat in andere Menschen zum Leben und Wachstum bringen.[1]) Die Veränderung des Sinnes also, der durch Einsetzung von δικαιοσύνης an Stelle von σοφίας bewirkt worden ist, besteht darin, daß nicht mehr bloß von christlicher Lebensnatur, sondern nun von der wirklichen, in ἔργα bestehenden Lebensleistung, welche in der Arbeit an dem Nächsten aufgeht, gesprochen wird. — Dieses selbige Verhältnis zwischen Weisheit und Gerechtigkeit geht aus 1, 19—21 hervor. 1, 19 lautet die Mahnung: ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι. Gehört werden soll natürlich nach 18 und 21 das Wahrheitswort oder, was dasselbe ist, nach V. 25 das Freiheitsgesetz. Das rechte Hören ist die erste Stufe zu dem Thun. Die Warnung in V. 19 lautet βραδὺς εἰς ὀργήν. Die Notwendigkeit, langsam zum Zorn zu sein, wird durch die Unfähigkeit und das Nichtgeeignetsein des Zornes Gerechtigkeit Gottes zu wirken, begründet. Nun ist das Hören des Wortes, welchem das Thun folgt, mit einem Wort in V. 21 als δέξασθαι bezeichnet. Daß Wahrheitswort und σοφία aufeinander angewiesen sind, sahen wir oben. Wenn demnach die Annahme dem nicht Gerechtigkeit wirkenden Zorn so schroff als sein Gegenteil gegenübergesetzt wird, dann muß eben die Annahme ihrerseits jene Gerechtigkeit wirken. Aus der Art der σοφία, dem Thun, dem Leben ihren Stempel aufzudrücken, oder genauer der Stempel des Lebens zu sein, aus der Verwandtschaft von σοφία und

---

[1]) S. Hofmann z. d. St.: „nicht das, was zuwege kommt, soll gesagt werden, sondern wie das mit καρπὸς δικαιοσύνης Gemeinte zuwege komme." Das ist nicht genug: nicht nur, daß der καρπὸς ἐν εἰρήνῃ ausgesät kommt, soll ausgesagt sein, sondern auch, daß das ἐν εἰρήνῃ ausgesäte καρπός und zwar δικαιοσύνης sei. Hofmann meint weiter, daß bei Annahme eines Subjektsgenetivs unter δικαιοσύνη die Tugend der Gerechtigkeit und unter ihrer Frucht das, was sie thut oder wirkt, . . . gemeint sein müsse. Ähnlich sagt Erdmann, der Same sei die δικαιοσύνη und die Frucht des Samens seien die ἔργα als Gesamtheit. Doch kann δικαιοσύνη unmöglich ein Same genannt werden, vgl. 1, 20. Tugend mag sie genannt werden, doch darf nicht vergessen werden, daß die Pointe des Satzes nicht darin besteht, daß die δικαιοσύνη Frucht bringt, sondern darin, daß diese Frucht wieder als Same ausgesät werden soll.

δικαιοσύνη (in 3, 17. 18), aus der Beschreibung des vor Annahme Abzulegenden in V. 21, welche mit dem Kontrast der σοφία in 3, 14—16 übereinstimmt, läßt sich fast zur Gewißheit erheben, daß Jakobus mit der δικαιοσύνη θεοῦ die sittliche Verfassung des Christen meint, welche als innere sonst mit σοφία von ihm bezeichnet wird. Die in dem Zusatz zu λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι augenscheinlich vorhandene Parallele zu dem κατεργάζεσθαι der δικαιοσύνη θεοῦ ergiebt sich ein neues, im Einklang mit dem Obigen stehendes Moment, worauf gleich einzugehen sein wird.

Die σοφία ist also christliche Lebensart im prägnanten Sinne des Wortes. Sie hält sozusagen die Mitte des Lebens. Sie ist die Norm besitzende und gebende Seite des Wandels, dessen inhaltliche die ἔργα sind (3, 13). Psychologisch verstanden bezeichnet sie die Aktionsweise der Persönlichkeit, wobei diese Aktionsweise immer als vom Verstand erfaßte und als selbstbewußte gedacht ist. Doch hier zeigt sich schon die äußerste Grenze, zu der die historische Betrachtung fortschreiten darf.[1])

Bei der σοφία spiegelt sich die Lebensart im Bewußtsein des Menschen als Urteil über sich selbst wieder, in der δικαιοσύνη im Urteil Gottes über den Menschen. Das ist die vor Gott geltende Gerechtigkeit, die nicht der Zorn, sondern die Annahme des Wahrheitswortes wirkt.[2]) Das erwähnte Urteil Gottes ist

---

[1]) Am nächsten kommt dieser Auffassung die v. Sodens (in Aufs. S. 142): „der normale Zustand des Christen ist die σοφία, d. h. die den καρπὸς δικαιοσύνης unmittelbar hervorbringende, direkt auf die ἔργα abzielende und hindrängende, dieselbe schon sicher in sich bergende innerliche Aufnahme des λόγ. τῆς ἀληθ. Mit σοφία tritt also das Moment in der Entwicklung des Christseins ein, mit welchem die Potenzialität in die Aktualität übergeht.“ Vgl. Ammons Definition von σοφός (3, 13a) bei Trench, Synonyms of the New Test. S. 273: „cognitione optimi et adminiculorum ad id efficiendum idoneorum instructus.“

[2]) Davon ist keine Rede, daß durch Zorn nicht bei einem andern eine rechte, gottgefällige Beschaffenheit gewirkt werden könne (Hofmann, ähnlich Brückner). Hier handelt es sich deutlich nach 19, 21 ff. um die Wirkung auf den Zornigen selbst, um das Urteil Gottes über ihn. Ist doch sogar Kap. 3 die Zungensünde mehr nach ihrer Rückwirkung auf den Sündigenden betrachtet als in ihrer Verletzung der Nächstenliebe. So ist überhaupt die an das Liebesgesetz anknüpfende Mahnung des ganzen Briefes gemeint, daß die gute oder böse Folge für den Thäter oder Nichtthäter in Anschlag gebracht wird. Vgl. Beyschlag z. d. St. und Cremer s. v. δικαιοσύνη 1a.

nicht ein schaffendes, sondern giebt lediglich den vorhandenen Lebenszustand gemäß dem eigenen göttlichen Maßstab (*νόμος*) wieder. Eben jene Gerechtigkeit kann deshalb auch V. 21 Rettung der Seelen genannt werden (s. oben). Denn die Seelenrettung ist die Thätigkeit des eingepflanzten und dann angenommenen Wahrheitswortes. Ob das Wort Subjekt der Rettung ist als angenommenes oder der Mensch als Annehmer ergiebt einen begrifflichen Unterschied, über den Jakobus nicht reflektiert hat. Nennt er doch 4, 12 Gott selbst den Urheber jener Thätigkeit und 5, 15 das Glaubensgebet und 5, 20 sogar den Christen, dessen bekehrende Einwirkung auf den Nächsten sie ausübt. Alle diese Unterscheidungen tragen für die Thatsache nichts aus, daß es auf eine Rettung der Seelen vor dem Richterstuhl Gottes ankommt. Dies letztere ist die Hinzufügung, welche dem Ausdruck gegeben werden muß. Das beweist nicht allein 4, 12, wo der Richter auch der ist, der retten kann, sondern vor allem die Verbindung des Gesetzes und damit auch des *λόγος ἀληθείας* mit dem Gericht 2, 12, und der Werke, welche ja das menschlicherseits erfüllte Gesetz sind, mit dem Begriff *δικαιοῦν* 2, 21. 23. 24. 25.[1]) So gilt es auch nach 2, 12 zu reden und zu handeln, d. h. sein christliches Leben zu führen, daß man dauernd der Bereitschaft, durch den *νόμος ἐλευθερίας* gerichtet zu werden, sich bewußt ist. Worin ein solches Gericht besteht, sagt V. 13: unbarmherzig ist das Gericht gegen den, welcher keine Barmherzigkeit auszuüben pflegt. Bemerkenswerterweise heißt die Umkehrung des Satzes nicht: barmherzig ist das Gericht gegen den, der Erbarmen zu üben pflegt, sondern: *κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως*. Ein barmherziges Gericht kann auch nicht ganz mit Fug mehr den Namen tragen. Das Erbarmen verdrängt die rein richtende Thätigkeit. Daß der Gerichtsgedanke nun doch

[1]) S. Feine S. 50: „*δικαιοῦσθαι* ist dem Jakobus gleichbedeutend mit *σώζεσθαι*." Daraus schließt Feine eine Beziehung des Rechtfertigens auf das Endgericht, während Schmidt (S. 108) umgekehrt, entsprechend seiner Auffassung von *δικαιοῦν* als Begnadigung der Sünder durch Gott, aus jener Verwandtschaft den Beweis entnimmt, daß *σωτηρία* nicht nur das zukünftige Heil sei. Beyschlag denkt ähnlich; er sieht I, 337 in der Rechtfertigung ein Urteil Gottes über das vor seinen Augen verlaufende Leben eines Frommen. Vgl. den Bericht über die Frage bei Holtzmann II, 336, Anm. 5. Die Entscheidung liegt in der Auslegung des *δικαιοῦν* selbst. Siehe unten.

nicht illusorisch wird, hat seinen Grund darin, daß ein solches Gesetz aufgestellt ist, welches die Erfüllung allein der ἔλεος-Bedingung fordert. Ist diese wirklich erfüllt, so kann das Gericht keinen andern Maßstab mehr anlegen. Es funktioniert richtend, indem es nach diesem fragt; es giebt sich selbst auf, indem es gerade an diesen sich bindet. Indem es sich nämlich an ihn bindet, nimmt es das Erbarmen in die eigene Amtsstimmung auf. Der Maßstab ist der *νόμος βασιλικός* der Nächstenliebe 2, 8. Er ist *βασιλικός*, weil für die Erben des Königreichs 2, 5 gegeben,[1]) deren Liebe zu Gott dem ersten Satz des alten Doppelgebotes Genüge geleistet und sie mit der Verheißung bedacht hat. So bürgt auch der Titel *βασιλικός* schon für die Beziehung des Gesetzes aufs Ende, auf das Barmherzigkeitsgericht über die Reichserben.

In dem Ausdruck ὅλος ὁ *νόμος* liegt nicht die geringste Andeutung einer Reflexion über Ceremonialgesetz oder Dekalog. Jakobus hat das Verhalten zum Nächsten vor Augen; er überlegt die mannigfachen Möglichkeiten der dabei vorkommenden Verfehlung. Er thut das ganz natürlich mittelst der Vorschriftenreihe im Dekalog, doch ohne andere wie die der *προσωπολημψία* auszuschließen. So nennt er alle Gebote über das Verhalten zum Nächsten zusammenfassend ὅλος ὁ *νόμος*.[2]) Zweifellos meint er mit dem königlichen Gesetz ganz dasselbe. *Ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται* heißt's V. 9 von der Sünde der falschen Rücksicht und *παραβάτης νόμου* V. 11: Die Artikellosigkeit hier besagt dasselbe wie der Artikel dort. Das Gesetz ist ein so be-

---

[1]) So Zahn (I, 82 f. Anm. 1 zu § 6): „ein Gesetz für Könige und nicht für Sklaven." Doch scheint mir die Auslegung zu sehr pointiert zu werden, wenn Jakobus hier den Königsstolz gegen die Unterwürfigkeit unter die Reichen ausspielen wollen sollte. Die Beziehung auf Matth. 22, 37—39 (s. dort V. 40 ὅλος ὁ *νόμος* mit Jak. 2, 10) wird doch wohl nicht ganz zu leugnen sein. Aber allerdings hier ist die Anwendung ganz entschieden auf die Reichserben beschränkt: über ihnen waltet ein total anderes Gesetz als über den Ungerechten (5, 6. 16), die als Ungläubige nicht nach diesem Gesetz gerichtet werden wollen 2, 5 und 12.

[2]) Mehr läßt sich darüber nicht ausmachen. Selbstverständlich denkt Jakobus nicht daran, ein Gesetz des Neuen Bundes *gegen* das des Alten auszuspielen. Zwischen beiden besteht für ihn keine Kluft. Aber das neue Verhältnis zur neuen Gottesoffenbarung verändert den Gesichtswinkel, verlegt den Schwerpunkt und fordert und giebt vor allem einen neuen usus legis.

stimmtes und beschaffenes, daß sein Übertreter ein Gesetzesübertreter schlechthin ist.[1]) Unter dem Gesichtspunkt des Endgerichts geschaut[2]) heißt nun νόμος ἐλευθερίας nichts anderes als das Gesetz, welches beim Gericht Freiheit bringt und nicht Verdammnis: ἀπώλεια ist der nächste Gegensatz zu ἐλευθερία und nicht etwa das Gesetz der Äußerlichkeit oder des drückenden Soll oder der ceremonialen Gebundenheit. Wer wider das Gesetz Übles redet und es richtet, der erfüllt es nicht 4, 11, vielmehr fällt er in die Hände des Gesetzgebers und Richters, und sein Urteil ist natürlich das ἀπωλέσαι V. 12. Der Thäter dagegen ist μακάριος infolge seines Thuns (1, 25). „Selig" heißt nach 1, 12 der, welcher den Lebenskranz empfängt, d. h. der, welcher beim Gericht dem Tode entgeht 5, 20; 1, 15. Das ist dasselbe wie „frei sein".[3]) Daß der Verfasser ein solches Gesetz τέλεος

[1]) Beyschlag (Hofmann u. a.) hält in V. 9 ὑπὸ τοῦ νόμου nicht für ein einzelnes Gebot, sondern für das Gesetz überhaupt als ein Ganzes. Es ist aber das Gesetz überhaupt bei Jakobus nichts anderes als die umfassende Satzung der Nächstenliebe. Das zeigt V. 10 deutlich: so ist das Gesetz in sich eins, daß es sich gar nicht in einzelne Vorschriften, deren jeweilige besondere Erfüllung Wert hätte, auseinanderlegen läßt. Die konkrete Form der Allgemeinheit drückt der Artikel in V. 9 aus, vgl. Blaß, Gramm. § 46, 8.

[2]) Daß dieser Gesichtspunkt derjenige des Jakobus ist, zeigt deutlich 2, 12, wo der Zweck des Freiheitsgesetzes darin aufgeht, daß es das Endgericht in der neuen Weise der Wahrheit Christi gestaltet. Und in 1, 25 spricht das μακάριος (s. o. im Text) für diesen Gesichtspunkt.

[3]) Νόμος ἐλευθερίας ist nicht das innerlich gewordene, ins Herz geschriebene Gesetz (Beyschlag, v. Soden u. a.). Ähnlich ist die Auslegung, welche den Zusatz ἐλευθερίας bedeuten läßt, daß das Gesetz den freien, erlösten Menschen gegeben sei (Weiß § 52b, S. 183 f.). Richtig Erdmann: eine die Freiheit von Sünde und Tod bewirkende Macht. Man kann nicht ohne weiteres mit Feine S. 25 sagen, νομ. ἐλ. ist das Gesetz in christlicher Auffassung. Hofmann hält dafür, daß das Gesetz so beschaffen sei, im Stande der Freiheit erfüllt zu werden. Das besagt jedoch nicht ἐλευθ., sondern τέλειος. In ganz anderer Richtung bewegt sich die Auslegung derjenigen, welche im Jakobusbrief ein Denkmal später, nachapostolischer Zeit sehen. So Pfleiderer S. 877: Das Gesetz der Freiheit ist eben das christliche Gesetz, das neue, evangelische Wort. Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 368) und Holtzmann (II, 345) orientieren die Auslegung an Paulus und erklären ohne dies den Begriff bei Jakobus für unverständlich. — Man wird wohl die meisten der in der ersten Reihe angeführten Momente dem Begriff nicht gerade absprechen, aber es gilt doch, dem Ausdruck selbst und seiner Eigentümlichkeit gerecht zu werden. Auf den rechten Weg leitet Cremer s. v. ἐλευθερία: „Die ἐλευθερία ist nicht etwas, was dem Gesetz eignet, sondern

nennt, ist nicht zu verwundern. Es ist vollkommen, weil es thatsächlich gehalten werden kann — es führt ja zum Reich und Kranz. Man kann es zu dem Ziel bringen, zu der Freiheit, von der das Gesetz handelt. Hätte es irgend einen andern Inhalt als die Bruderliebe, so würde das unmöglich sein. So aber ist das Gesetz vollkommen, weil es mit dem eingepflanzten Wahrheitswort zugleich als Lebens- und Seligkeitsgesetz eingepflanzt ist.[1]) Das Einpflanzen durch Gott aber ist verbunden mit der Forderung der Annahme und Erfüllung. So wurzelt auch dieser Gedanke des Gerichts in der Gleichheit und Einheit des λόγος ἀληθείας und des νόμος, der Gabe und der Aufgabe, die zwar erfüllt zu werden verlangt, aber wegen ihrer dem Erbarmen entsprungenen Art doch das Urteil 5, 11 als ein göttliches Geschenk ansehen heißt.

Die urteilende Thätigkeit Gottes in diesem Gericht und nach diesem Gesetz, die Thätigkeit, welche zugleich Seelenrettung, Verleihung des Reiches und Kranzes ist, wird durch das Wort δικαιοῦν ausgesprochen. Gott spricht den durch das Freiheitsgesetz zu Richtenden seiner Erfüllung desselben wegen gerecht.[2])

---

das, womit es das Gesetz zu thun hat, nämlich die Freiheit dessen, dem es gegeben ist, und der als einer, der es hält, nicht ἐλεγχόμενος ὑπὸ τοῦ νόμου ist." So ist es ein „Gesetz, welches die Freiheit dessen sichert, der es hält". Der Genetiv bezeichnet eben das, wovon das Gesetz handelt. Statt „Freiheitsgesetz" konnten wir oben sagen „Barmherzigkeitsgesetz". Das ist dann „Verheißung und Norm in einem, Gesetz und doch kein Gesetz", s. Tielemann in Neue kirchl. Zeitschrift V, 7, S. 587.

[1]) Τέλειος in Verbindung mit νόμος (1, 25) setzt allerdings einen Gegensatz voraus, aber mehr den subjektiven, als den objektiven eines früheren Gesetzes. Νόμον τελεῖτε — παραβάτης νόμου (2, 8. 11) geben die Art dieses Gegensatzes an. Allerdings heißt dann τέλειος mehr als das „erfüllte Gesetz": aus dem Participium wird ein Adjektivum, ein dem νόμος eignendes Attribut. Der Ausdruck ist ganz analog dem ἔργον τέλειον (1, 4), dem Werke, welchem nichts fehlt, was von einem Christenwerk verlangt werden kann, und den τέλειοι 1, 4 sowie 3, 2 und 1, 17. Vgl. Trench, Syn. S. 74: „the τέλειος is one, who has attained his moral end, that for which he was intended, namely to be a man in Christ." So kann man hier sagen: der νόμος τῆς ἐλευθερίας hat sein Ziel erreicht, nämlich in der Offenbarung Christi ausgewachsen, fertig zu sein, nicht mehr bloß eingepflanzt, sondern erfüllt und geleistet. S. Cremer s. v.: τελεῖν τὸν νόμον = Herstellung des Objekts, nicht bloß Abschluß der Handlung.

[2]) Vgl. Cremer s. v. 3a: „δικαιοῦσθαι = gerechtfertigt werden wird von dem gesagt, der ein ihm günstiges göttliches Urteil erlangt hat. — So

Er giebt seine folgenschwere Meinung ab über den τέλειος und den ὁλόκληρος (1, 4), über den δίκαιος (5, 6. 16). Daher 2, 24 ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. Über den ersten Teil dieses Satzes wären wir vollständig im klaren. Aber was soll nun der zweite? Was soll überhaupt der ganze Abschnitt 2, 14—26, der doch als Kern und Stern des Briefes gilt? Wir könnten alles im Briefe verstehen ohne ihn, die wichtige Frage für uns ist die, ob aus den beschriebenen Grundgedanken es irgendwie verständlich wird, warum Jakobus vor einem Glauben ohne Werke warnen kann und muß. Die aufgezeigten Momente des Glaubens, Inhaltlichkeit, Einheitlichkeit, Energie wiesen deutlich aufs Werk hin. Der Inhalt des Glaubens ist der Gesetzgeber und Richter, Gott. Dieser Inhalt

---

bezeichnet δικαιοῦσθαι die Erlangung dieses göttlichen Urteils bezw. die Erfahrung der heilbringenden göttlichen Gerechtigkeit." Folgende Momente sind entschieden festzuhalten: 1. Gott ist Subjekt des δικαιοῦν, also δικαιωθῆναι und δικαιοῦσθαι durchaus Passiv. 2. Ganz allein auf die Thatsache und Thätigkeit des göttlichen Urteils kommt es an. 3. Dies Urteil wird beim Endgericht gesprochen, nicht allein, weil die ganze Betrachtungsweise des Jakobus (σώζειν, ἀπολέσαι, κρίνειν, ὑπομονή, μακάριος) eschatologisch orientiert ist und insbesondere dieser Abschnitt 14—26 als eine Auslegung von V. 12 und 13 den gleichen Gesichtspunkt zum Herrscher haben muß, sondern auch, weil die Rechtfertigung Abrahams und der Rahab beide einen Abschluß, ein Ende voraussetzen. Im Zeitraum der Offenbarung Christi kann da nur das Ende überhaupt gemeint sein, s. u. und Beyschlag bei Meyer S. 154. 4. Das Urteil ist ein neues Moment für sich, ergeht aber über einen solchen Menschen, dessen Beschaffenheit dem Sein des Urteils entspricht. Damit sind folgende Meinungen abgewiesen: 1. Daß δικαιοῦσθαι = sich erweisen, also medial gefaßt werden könnte, s. Brückner 2. Daß der Glaube bewährt oder bewiesen werden solle in den Werken, um vor den Menschen die Gerechtigkeit zu zeigen. S. bei Beyschlag die einzelnen Vertreter. 3. Daß nicht allmählich oder stufenweise das Urteil erfolgte, mitgehend mit der Entwicklung des Menschen; ähnlich Beyschlag I, 373. Die Tempora hindern das nicht (Holtzmann I, 336, Anm. 5); sie sind gesetzt vom Standpunkt der abgelaufenen und ablaufenden Geschichte des Menschen: das Urteil Gottes ist fertig mit dem Tode des Menschen und wird in Gültigkeit aufbewahrt. So ist zu schließen. 4. Daß Gott lediglich bestätige, was am Menschen vorhanden sei. Wiesinger (bei Beyschlag); auch W. Schmidt verneint die Gabe des richtend rettenden Gottes (S. 113). Allerdings denkt Jakobus beim δικαιοῦσθαι nicht an Sündenvergebung im pauliniſchen Sinn, wohl aber (2, 13; 5, 4) an den Akt der Barmherzigkeit im Gericht. Das liegt aber im erfüllten und speciell die Nächstenliebe umfassenden Gesetz, widerspricht also dem oben unter 4. Gesagten nicht.

duldet eifersüchtig (vgl. 4, 5) keinen andern neben sich. Sowohl Reinerhaltung von der Welt als auch Erfüllung des Gottesgesetzes war mit dem Glauben so zugleich gesetzt, aber gesetzt als Forderung. Auf die Natur dieser Forderung und ihre Anknüpfung an den Glauben kommt nun alles an, wenn man die obige Frage beantworten und damit das Verhältnis von πίστις und ἔργα richtig bestimmen will.

Es giebt nun im Jakobusbrief einen in dieser Bedeutung wenig beachteten Gedanken, welcher das Verständnis über das viel behandelte Verhältnis der πίστις zu den ἔργα recht fördert.[1]) — Vielerlei zusammenstimmende Daten lehrten, daß πίστις zum Objekt den in Christo durch den λόγος ἀληθείας sich offenbarenden Gott hat. Nun ist es eine besondere Klasse von Menschen, die von Gott durch das Mittel des Wortes zwingend heimgesucht sind, die Armen (2, 5. 6), die Niedrigen (1, 9; 4, 6), die Müden (5, 15), die Leidenden (5, 4. 6. 10. 17), die in mannigfache Versuchungen Fallenden (1, 2. 12). Diese sind die Auserwählten (2, 5), die Gerechten (5, 6). Sie stehen zu Gott in einem Freundschaftsverhältnis (4, 4), wie einst der πατὴρ Ἀβραάμ (2, 23). Sie lieben Gott (1, 12; 2, 5). Sie nennen sich als Gott, den Vater, Liebende ἀδελφοί und ἀγαπητοί (1, 16. 19; 2, 5. — 1, 2; 2, 1. 14; 3, 1. 10. 12; 4, 21; 5, 7. 9. 10. 12. 19). Diese Angehörigen Gottes sind Erstlinge seiner Geschöpfe, sind sie doch seine Gezeugten (1, 18). Sie stehen — das ist nun die Form, in der alles Übrige zusammengefaßt ist — in einem Treuverhältnis zu Gott, dessen Bruch durch Verletzung der Nächstenliebe, die sie gerade miteinander verknüpfen soll, wie ein Ehebruch anzusehen ist 4, 4, vgl. 1, 1.[2]) Stehen nun die Zeugung

---

[1]) Am ausführlichsten Weissenbach, Exegetisch-theologische Studie über Jak. 2, 14—26. Diese Abhandlung macht sich recht eigentlich zum Zweck, zu zeigen, daß der Glaube nicht in einem kausalen, organischen Verhältnis zu den Werken stehen könne. Vielmehr werde der Glaube durch die selbständig hinzukommenden Werke in seinem Zweck erst vollendet. Wollte man so für das Subjekt Glaube und Werke als getrennte Funktionen ansehen, die erst im Ziel zusammentreffen, so vergißt man, daß Glaube nicht von seinem Inhalt geschieden werden kann, und daß dieser Gegenstand der νόμος für die Werke ist. Die letzteren bedürfen eben einer inhaltlichen Normierung, die Jakobus ja so deutlich wie möglich giebt.

[2]) Siehe Zahn, Einl. I, 61. In Bezug auf die symbolische Bedeutung der Grußüberschrift 1, 1 vgl. die Untersuchungen Zahns S. 52 ff. Vgl. S. 66.

und Wortannahme, die Warnung vor προσωπολημψία als Verletzung des βασιλικὸς νόμος, die Erwählung, die εὐχή, das αἰτεῖν, die πειρασμοί deutlich mit πίστις zusammen — in den mancherlei aufgewiesenen Beziehungen —, so ist es das Gebotene unter πίστις die Glaubenstreue Gott und seiner Offenbarung in Christo gegenüber zu verstehen.[1]) Eine Bundestreue fesselt die Christen an Gott, der sie gezeugt hat, der ihnen das vollkommene Freiheitsgesetz gegeben hat, der ihnen in der Herrlichkeit des wiederkehrenden Christus die Verbürgung des Kranzes und Reiches gegeben hat, der sie erwählt hat und ihre Gebete erhört, der sie schließlich mit dem Erbarmungsgericht richtet. — Dabei ist zu beachten, daß die Glaubenstreue nicht auf eigener Grundlage steht, sondern auf jedem Punkt ihrer Existenz und in jeder Phase ihrer Bethätigung zunächst der glaubenden Vergegenwärtigung der Offenbarung Gottes bedarf. Das allerdings ist das Eigentümliche der Auffassung bei Jakobus, daß die Lebensform des Glaubens die Treue Gott gegenüber ist. Und das liegt eben an der in Hinsicht des christlichen Lebens (im weitesten Sinn des Wortes) für Jakobus jedenfalls bestehenden Einheit von Wahrheitswort und Freiheitsgesetz. — Die πίστις hat es zur eigenen Daseinsaufgabe, den Bund zu halten. Sie bringt nach dem Ratschlag der σοφία die nach dem Gesetz des Bundes sich normierenden Werke hervor. Sie fördert diese Werke und bringt sie zum Ziele, die Werke, ohne deren Leistung der Bund aufhört zu existieren, d. h. Gottes Liebesgesinnung den Seinigen nicht mehr verbürgt ist. So verhalten sich πίστις und ἔργα zu einander wie die persönliche, innere Bejahung des bestimmten Gnadenbundes und die Leistung der Lebensbedingungen, unter denen der Christ in diesem Bunde steht.[2]) Νόμος steht über beiden als sigillum

[1]) Siehe Cremer s. v. πίστις Kap. 2: Glaube ist „treu sich bewährendes Festhalten an Gott" = אֱמוּנָה. Schlatter S. 34 und 365 ff. sowie S. 389 die Bedeutung der πίστις bei den LXX. S. 287 f. giebt Schlatter eine Übersicht über den Gang der Bundesgeschichte, sowie Jakobus sich denselben für die Gemeinde denkt.

[2]) v. Soden S. 152: „Die πίστις zielt auf Werke und vollendet sich in ihnen; sie liegen also in ihr begründet, so daß jede gesunde πίστις Werke hervorbringt." Dem läßt sich nicht widersprechen, es fehlt aber die konkrete Beziehung. Nach Beyschlag I, 353 soll Jakobus zwar die Werke wahrhaft christlich als die Bethätigungen des neuen Lebens gedacht haben, den Glauben dagegen im Zwielicht des alt- und neutestamentlichen, des

des Bundes: νόμος ist ja Objekt des Glaubens und Norm für die Werke. Wie kann Jakobus zugeben, daß der Glaube allein rechtfertigen solle 2, 24? Wie sollte er so aber auch andererseits die Werke isoliert neben den Glauben stellen? Der Glaube hilft den Werken (2, 22), daß sie so beschaffen werden, eine solche Wirklichkeit erreichen, daß das erfüllte Gesetz das Erbarmungsgericht beanspruchen kann.[1]) Der Glaube ist in seiner Geschichte vollendet, wenn die Werke eingetreten sind 2, 22. Das Leben, welches der Glaube hat, kommt nicht von seinen Werken, sondern von seinem Gegenstand. Weil aber der Gegenstand der Offenbarungs-νόμος Gottes ist, deshalb ist die Verneinung des νόμος in der Werklosigkeit zugleich eine Tötung des dem Glauben eigenen Lebens 2, 17. 26. Die Bundestreue verliert durch Werklosigkeit die ihr natürliche Energie. Es bleibt als Rest nur der tote, sozusagen unpersönliche Bestand des nicht mehr innerlich aufgenommenen, sondern nur noch sich aufdrückenden Wahrheits-

---

christlichen und des allgemein-religiösen Begriffs belassen haben. Hierin liegt ein auffallender Widerspruch, da doch πίστις (S. 352) nicht beiseite gelassen werden darf, wenn man den Begriff des neuen Lebens nach Jakobus beschreiben will. Und Bethätigungen können doch nicht besser sein als das, was bethätigt wird. — Holtzmann II, 332 erklärt Glaube und Werke für zwei entgegengesetzte Wege, auf denen das Heil gesucht werden kann. Da wird natürlich keine Verhältnisbestimmung mehr zu erwarten sein. — Nach W. Schmidt S. 105 findet zwischen Glauben und Werken das Verhältnis einer bedingenden und bedingten Wechselwirkung statt: „Der Glaube ist Grund und Triebkraft des Werkes, und das Werk führt den Glauben zu innerer allseitiger Vollendung! Letzteres ist nicht zutreffend, weil die Vollendung des Glaubens aus den Werken nicht so sehr das subjektive als das objektive Moment des Bundes darstellt. — Feine S. 49 findet den Vergleich von Baum und Früchten zutreffend, vergißt aber, daß Matth. 12, 33 ganz andere Voraussetzungen hat als der hiesige Zusammenhang. — Die Formulierung von Weiß (§ 53a), daß der Glaube sich durch die Werke lebendig wirksam erweisen müsse, giebt keine bestimmte Auskunft.

[1]) Mag man συνήργει oder συνεργεῖ lesen, V. 22 bezieht sich jedenfalls auf das Erlebnis Abrahams, aber so, daß das darin hervortretende Verhältnis von Glaube und Werken für alle maßgebend gedacht wird. Aus dem zweiten Teil des Verses geht schon mit Sicherheit hervor, daß hier Glaube und Werke nicht in ihrem Zusammenwirken auf das Ziel der Rechtfertigung hin geschildert sind, sondern in ihren einzelnen einander wechselseitig berührenden Eigenschaften. Deswegen paßt auch Weissenbachs Erklärung nicht, daß der Glaube ja nur den Werken zur Rechtfertigung behülflich sei, nicht selbst weitere Bedeutung dafür habe. Die Opferung

gehaltes. Thatsächlich gleichen diese Trümmer eines von allem Persönlichen verlassenen, stumpfen Bewußtseins einem Leib ohne Geist 2, 26, vgl. V. 19.[1]) Ebenso unfruchtbar ist es, wenn jemand die Werke allein haben will; er vermag doch nie aus den Werken den Glauben zu erzeigen, weil der Thatbeweis der Bundestreue doch den Bund selbst und seine Schließung voraussetzt und damit seine Bestimmung durch die πίστις zugiebt. Der,

---

Isaaks war eine That der Treue, welche auf dem Bund mit Gott beruhte. Daher sieht man (βλέπεις) aus dieser That gerade die πίστις hervorscheinen, sieht aber auch, daß die πίστις, d. h. die richtige, wahre Auffassung des Verhältnisses zu Gott gerade zu solchem Werk hilft, welches nun seinerseits wieder Bundeswerk zu heißen verdient. Daß der Glaube für die Werke notwendig ist, scheint hier nicht bloß (Weiffenbach), sondern ist wirklich Meinung des Jakobus. Das steht ja dem gar nicht im Wege, daß eine Rechtfertigung nur auf Grund der Glaubenswerke erfolgen kann. Gegen die obige Fassung, welche ähnlich auch Hofmann vertritt, wendet nun Weiffenbach noch ein, daß dadurch 2, 22 auf den Kopf gestellt werde. Aber wenn (s. Cremer s. v. τελειόω) die πίστις τελεία würde ἐκ τῶν ἔργων, dann hat sie eben ihre Fähigkeit gezeigt, dem Bundesgesetz mittelst der ἔργα zu genügen.

[1]) Bei den exegetischen Verhandlungen über das angewandte Bild ist im allgemeinen die Meinung herrschend geworden, daß lediglich der Zustand geschildert werden soll, in dem der allein übrigbleibende von zwei Teilen eines gemeinsamen Lebensganzen erscheint. Die Vergleichung wird also, mit v. Soden S. 149 zu reden, auf den äußern Eindruck beschränkt, für welchen beide Male das Fehlen jenes andern auf Tod schließen läßt. Demgegenüber hat Weiffenbach recht, wenn er das angewandte Bild für koncinn erklärt und die Vergleichung für durchführbar. Nur kann er sein Resultat nicht für die Hauptthese seiner Schrift, daß πίστις und ἔργα nicht organisch verbunden seien, verwerten. Denn nach seiner Erklärung sind dem Bilde gemäß die ἔργα das die πίστις belebende Princip. Und die Verbindung eines, wenn auch eingehauchten, Lebensodems mit seinem Belebten ist doch eine organische zu nennen. Allerdings wäre eine solche Verbindung umgekehrt wie die der bekämpften Meinung über das Verhältnis der πίστις zu den ἔργα. — Der Glaube ohne Werke ist ein, obwohl subjektiver, so doch die Persönlichkeit nicht mehr vertretender, daher der Auflösung naher Verhältnisbestand zwischen Offenbarungswahrheit und Mensch. Leib ohne Seele ist ein schwebender, täuschender Zustand: noch ist der Leib vorhanden; sobald aber der Tod seine Macht entfaltet, verschwindet auch dieser Schein, weil kein Geist mehr in Wahrheit das Leben bewahrt. Haupt (Studien und Kritiken 83, S. 190) faßt die πίστις als religiöse Zuständlichkeit, vergleicht diese mit dem Leib; sie sei tot, wenn das Princip der Spontaneität, der Wille, auf dem die Werke beruhen, fehle. Dieser Wille wird dann mit dem Geist verglichen. Diese Auffassung kommt der unsrigen insofern nahe, als

welcher aus den Werken den Glauben zeigen will, versucht ja aus der Leistung Existenz und Wert der Forderung zu erweisen 2, 18. 19.[1]) — Gerade umgekehrt — zuerst (bejahte) Forderung, dann Leistung — wurde die Schrift erfüllt, d. h. in Wirklichkeit übersetzt, welche die Bejahung des Bundes durch Abraham ein Glauben desselben nannte und erzählte, daß Gott ihn nun in jene Beziehung zu sich aufgenommen habe, die ein Retten der

---

wir mehr das Thun als die Werke selbst mit dem Geist bezeichnet fanden. Doch neben dieser *ποίησις*, welche ohne Sinnesverschiebung anstelle der gethanen Werke gesetzt werden kann, braucht nicht noch als selbständige Funktion der Wille eingeführt zu werden. — Wenn Holtzmann II, 333 an dem Thatbestand, daß Jakobus einen toten, d. h. fruchtlosen Glauben kennt, alle Versuche des Nachweises eines notwendigen, unlösbaren Zusammenhanges zwischen Glauben und Werken scheitern sieht, so braucht demgegenüber nur an den häufigen Sprachgebrauch erinnert zu werden, der das Wesen des Substantivs auflösende Attribute diesem hinzufügt. Die *πίστις νεκρά* ist natürlich keine volle *πίστις* mehr, man darf also nicht das ihr Unmögliche auch der *πίστις* überhaupt als unmöglich oder nicht notwendig zuschieben. Vgl. v. Soden S. 152.

[1]) Auf die bis ins Unermessene sich ausdehnende Kontroverse über 2, 18 kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur das gesagt, was zum Verständnis und zur Verteidigung der eigenen abweichenden Meinung notwendig ist. Der *τις* in V. 18 ist nach den Meisten als ein Gegner des Jakobus zu fassen (s. *ἀλλὰ*); er kann nicht dem *τις* in 2, 14 entsprechen, weil er diesen anredet (*σὺ πίστιν ἔχεις*) und selbst gegenteiliger Art ist (*κἀγὼ ἔργα ἔχω*). Er isoliert Glaube und Werke und nimmt für sich nur die letzteren in Anspruch. Er thut dies nicht gerade, um zu vermitteln (so Weiffenbach), sondern um den einzigartigen Wert der Werke an und für sich in vielleicht pharisäisch-jüdischer Weise (Zahn, Einl. I, 69, Anm. 4 zu § 4) zu preisen. Er fordert mit Hohn (in 18 b, welche Worte der *τις* noch spricht) den *πίστιν ἔχειν λέγοντα* (V. 14) auf, diesen Glauben zu zeigen, und erklärt sich bereit, aus seinen Werken Glauben genug zu beweisen. Jakobus zeigt ihm V. 19, daß der scheinbar erwiesene Glaube Gott und seine Einheit zum Gegenstand hat. Ein solcher Glaube — das will Jakobus damit sagen — geht sowenig erst aus den Werken hervor, daß vielmehr die Dämonen schon, die doch gewiß keine guten Werke thun, sondern ihrer bösen wegen zittern müssen, ihn besitzen. Also aus den Werken kann der Glaube nicht erst gezeigt werden; die Thatsächlichkeit des einen Gottes muß feststehen und geglaubt werden, dann erst läßt sich demgemäß handeln. Nachdem somit 18 und 19 die Episode des Juden abgethan ist, wendet sich Jakobus wieder dem in V. 14—17 bekämpften Irrtum zu, V. 20. — Unsicherheiten hat auch diese Auslegung, aber alle die andern (s. Beyschlag im Kommentar und Holtzmann II, 333 f., Anm. 4) scheinen mir mit größerer Willkürlichkeit zu operieren.

Seele erwarten läßt,[1]) die eine Freundschaft mit Gott ist 2, 23, vgl. 4, 4. Wurden die Bedingungen der Bundesfreundschaft erfüllt, so erfolgte die Rechtfertigung aus den Werken 2, 21. Die Bedingung war bei Abraham die Opferung Isaaks. Jakobus wählt dieses Beispiel ganz korrekt aus. Es paßt ebensogut wie das zweite von *Ῥαὰβ ἡ πόρνη* 2, 25. Sowohl Abrahams That als die der Rahab wurden als bedeutungsvoll für die Geschichte des Bundesvolkes verstanden. Sie waren beide Beweise einer rücksichtslos auf Gott bauenden Glaubenstreue.

Der Neue Bund hat innerhalb seines christlichen Wahrheitsgehalts das Gesetz der Nächstenliebe zum Wesenszeichen. Folglich sind die Werke der Liebe gegenüber den Brüdern als Treubeweise anzusehen 1, 27; 2, 1—13; 14—17; 3, 14—18 (*εἰρήνη* ist der Ausdruck für die richtige Gemeinschaft unter den Genossen des Bundes); 4, 1. 2; 11. 12 (zu erinnern ist an die Identifizierung von Bruderrichten und Gesetzrichten); 5, 1—6. 15—16. 19. 20. — Die Betonung des Ausharrens in Versuchungen in 1, 2—4 vgl. 5, 8—11, welche ja sowohl als Bewährungsmittel des Glaubens wie auch als mittelbare Ursache des vollkommenen Werkes angesehen werden, scheint nun mit dem Bundesgesetz

---

[1]) So möchte ich *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* im Sinne des Jakobus hier auffassen. Wir sahen, daß *δικαιοῦν* und *σώζειν* eng zusammenhängen, daß *δικαιοσύνη* besonders 1, 20 die Beziehung auf die Rettung der Seele hat. Zwischen dem Ausdruck *ἐδικαιώθη* und dem vorliegenden ist höchst wahrscheinlich ein Unterschied, schon wegen der von Jakobus hinzugefügten geschichtlichen Interpretation: *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. Im Sinne von 4, 4 gefaßt bedeutet das nichts anderes als „er wurde ein solcher, der einen Bund mit Gott hat". Das Ziel jedes Bundes ist die Rettung, das Thun auf Menschenseite ist zunächst *πίστις* im oft beschriebenen Sinn: *ἐπίστευσε δὲ Ἀβραάμ*. Abraham glaubte, und diese Treue wurde selbstverständlich beurteilt im Rahmen des geschlossenen Bundes. So hat nach allen Anzeichen Jakobus Gen. 15, 6 verstanden. — Scheut man sich, bei *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* den Abstrich gegenüber *ἐδικαιώθη* zu machen, so muß man ihn bei *ἐπίστευσεν* machen gegenüber *ἐξ ἔργων* (V. 21). Man braucht dann nicht gerade Weissenbachs Sinn zu erhalten, daß Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde, weil sein Glaube sich lediglich als Hülfsagens bei den Werken verhielt, sondern etwa folgenden: Abraham glaubte, und in dem Verbrauch dieses Glaubens für die Werke liegt es, daß er *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*. Doch ist die obige Auslegung vorzuziehen, weil ein Untergehen des Glaubens in den Werken über den Sinn des Jakobus bei weitem hinausgeht.

nichts zu thun zu haben. Aber es ist zu bedenken, daß durch ὑπομονή derjenige Zustand bewahrt wird, welcher die Erwählung Gottes und die Stiftung des Bundes begleitet hat, nämlich die ταπείνωσις. Diese aber ist als Voraussetzung des Glaubens auch Voraussetzung der ἔργα. Wenn die Bewährung den Glauben stark und einheitlich gehalten hat, dann ist das Werk an der Vollendung nicht mehr gehindert 1, 4 mit 9. — 4, 6—10 wird die Erniedrigung als Bedingung für die Freundschaft mit Gott bezeichnet. Das Wort von der Gnade an die ταπεινοί (4, 6) wird als Beweismittel angewendet für die größere Gnade, welche Gott dann schenkt, wenn der Geist, den er in den Menschen hat Wohnung machen lassen, mit eifersüchtiger Sehnsucht die Freundschaft Gottes bewahrt hat.[1]) Und diese φιλία ist ja das Gegenteil von den ἡδοναί (4, 3), welche an der Beharrung hindern und zur weltliebenden Sünde verleiten. Die Propheten und Hiob (5, 10. 4) sind rechte Beispiele und Vorbilder der die Niedrigkeit und Treue zugleich stärkenden ὑπομονή.

Dann kann die Erhöhung im Reiche Gottes folgen, der ja die Erniedrigung vorangehen muß: 1, 9. 12. 25; 4, 10; 5, 7—11. Das Gegenspiel ist das Schicksal der gottlosen Reichen, die ein anderes Gesetz, ein anderes Gericht zu erwarten haben 1, 10. 11; 2, 7; 4, 9. 13—16; 5, 1—6. — Was endlich die Zungensünden angeht, die eine so wichtige Rolle im Briefe spielen (1, 19. 26; 3, 1—12; 4, 11) und mit dem vollkommenen Werk und Gesetz in Verbindung gebracht werden (3, 2; 4, 11 f., vgl. 1, 25), so stehen diese in der Mitte zwischen der Aufgabe zu beharren und der, das königliche Gesetz zu erfüllen. Sie schädigen sowohl den sündlich Redenden in seinem Gottesdienst (1, 26), in dem zu erwartenden Mitleidsgericht (3, 1; 4, 1. 2; 5, 9), durch die Selbstsucht (3, 2—5), in der Führung seines Lebens als eines weisen und gerechten (3, 6 mit 3, 18), in der

---

[1]) Hofmann (und mit ihm die Meisten) wird mit seiner Auslegung wohl das Rechte treffen: Gottes Geist muß seinem Wesen nach eifersüchtig alles Weltliche, Nichtgöttliche verdrängen; er strebt die Christen ganz und voll zu besitzen. — Der in der Schöpfung dem Menschen gegebene Geist könnte nur dann gemeint sein, wenn τὸ πνεῦμα Objekt sein soll; über das Subjekt von ἐπιποθεῖ bleibt man dann im Unklaren. S. über Ursprung und Bedeutung der Stelle: Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament 1832, S. 192 ff.

Einheitlichkeit und Stetigkeit seines innern Wesens (3, 9–12), im Erwerb der σοφία (3, 14. 16 mit 17. 18) — als auch den Nächsten und die demselben schuldige Liebe (3, 9. 10; 5, 9). — Auch das Verbot des Schwörens (5, 12) kann nicht eine zufällige Mahnung sein, da es mit dem Zusatz versehen ist ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. Vielleicht kann man das Schwören mit zu den Zungensünden rechnen. Besser aber ist es, etwa an folgendes zu denken. Ist Gott bekannt als der Vater der Lichter (Jahwe Zebaoth 5, 4), bei dem keine Veränderung ist noch eines Wechsels Abschattung (1, 17), von dem nichts kommt als lauter gute Schenkung und vollkommene Gabe, der mit den Erstlingen seiner Schöpfung einen heiligen Bund durch Zeugung aus Wahrheitswort und mittelst des Gesetzes der Freiheit geschlossen hat, so ist das Anrufen gerade der von Gott geschaffenen Dinge anstatt Gottes selbst ein Vergessen des geoffenbarten Gottes (siehe 1, 25 ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς zusammen mit 1, 18. 17), ja eine Verletzung der Bundestreue, indem der eine reiche und gnädige Gott und Vater verlassen wird und anstelle desselben eine arme und schwache Beziehung auf Gott eingegangen wird.[1])

Dem Halten der πίστις durch Ausharren auf Seiten des Menschen entspricht auf Gottes Seite das πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα in 1, 13 f. Nicht umsonst steht diese Stelle nach der Kranzverheißung an den Ausharrenden. Der Wechsel der Bedeutung innerhalb 13a (von πειραζόμενος zu πειράζομαι) ist wohl ein Wortspiel, um die nahe Gefahr der Verwechslung zu charakterisieren. Gott versucht nicht zum Bösen, weil er selbst ganz unberührt davon ist 13b. Während die πειρασμοί auf einer Linie stehen mit der Weltfeindschaft, der Erniedrigung und Demütigung, also so recht die Erwählung mittelst der ὑπομονή fest machen sollen, würde ein πειράζειν von Gott her ein Unding

[1]) Die Anrufung des Himmels, der Erde schließt eine Anrufung Gottes ein, aber eine falsche und der vollendeten Offenbarung nicht entsprechende. Die Motivierung des Verbotes in Matth. 5, 34—37 involviert die Gegenwart und damit die Anrufung Gottes insoweit, daß die volle Verantwortlichkeit auf den Schwörenden fällt, daß aber andererseits die Anrufung Gottes ein Mißbrauch der von ihm so ganz anders gegebenen Offenbarung ist. Unter den Gliedern des Reiches ist das Schwören — das ist nun eine zweite Seite — eine Verletzung der Liebesgesinnung, welche Lüge und Falschheit ausschließen sollte. S. Weiß bei Meyer zu d. St. bei Matthäus.

sein, weil er dann sein schärfstes Gegenbild, die ungerechte Welt (1, 27; 3, 6; 4, 1—4. 16) fördern würde. Es kommt eben alles — darin liegt schließlich der ganze Wechsel der Bedeutung — auf das Subjekt des πειράζειν an. Thut es die Welt, so ist das ein klares Verhältnis des Feindes zum Feinde, thut es Gott, so wäre das ein unmöglicher Widerspruch mit seinem Wesen und seiner Offenbarung; thut es die Begierde, so zeigt das deutlich die mögliche Zweiseeligkeit im Menschen. Im ersteren Falle ist es Freude, die Welt zurückzuweisen, die Verneinung der Möglichkeit des zweiten ist eine Konsequenz des von Gott gestifteten Bundes; im dritten Fall liegt die Mahnung zur πίστις, die dem Zweifel widersteht.

Fassen wir die herausgestellten Grundgedanken in kurzen Sätzen zusammen, so ergiebt sich folgendes Bild. Der Glaube der Christen richtet sich auf das Wort der Wahrheit, welches Gott und den Herrn Jesus Christus zum Inhalt hat und von Gott zum Zeugungsmittel für die Seinen verwandt wird. Der Glaube umfaßt zugleich mit und in diesem Wahrheitswort das Gesetz der Freiheit, welches vollkommen und das ganze Gesetz ist. Das Thun oder die Werke des Christen finden ihre Norm an Wort und Gesetz. Die religiös-sittliche Lebensnatur des Christen ist die seiner selbst bewußte Weisheit, welche die feindlichen Mächte Gottes und der Welt auf der ganzen Linie zu scheiden versteht, welche aus der Kraft des Glaubens heraus sich ohne Zwiespalt entscheidet und so auch das ganze Leben als ihr Werk fortführt, um schließlich auf Grund ihres Gerechtigkeitswesens mit dem Gericht zugleich die Rettung als Abschluß des Lebens zu erreichen. Dies ist möglich, weil das Gericht lediglich nach der Erfüllung des Erbarmungsgesetzes fragt und somit selbst Erbarmen übt und Freiheit in der Gabe des Gesetzes schenkt. Gott rettet, giebt Reich und Kranz: er rechtfertigt mit einem Wort. Gegenstand der Rechtfertigung sind die Erwählten, welche in ihrer Glaubenstreue den neuen Gnadenbund innerlich, persönlich bejahen und in ihren Werken die Lebensbedingungen erfüllen, unter denen der Christ in diesem Bunde steht. Das Zeichen dieses Bundes ist das Gesetz mit seinem ganzen bestimmten Inhalt: es ist Objekt des Glaubens

und Norm für die Werke. So sind Glaube und Werke untrennbar und sozusagen aufeinander angewiesen: die Werke sind die Treue des Glaubens, und der Glaube ist das Werk der Treue. Die Versuchungen, welche das so beschaffene Christenleben bedrohen, dienen dazu samt Weltfeindschaft, Erniedrigung und Armut die Erwählung vermittelst der Geduld festzumachen und rühren nicht von Gott, sondern von der Begierde her.

II.

Die Vergleichung mit dem ersten Petrusbrief.

Der Leser des ersten Petrusbriefes wird an manchen Stellen lebhaft an den Jakobusbrief erinnert. Einzelne Gedanken, Bilder, Redewendungen sind, manchmal bis auf wörtliche Übereinstimmung, den Briefen gemeinsam. Die Erklärung dieser längst beobachteten Erscheinung ist teils in litterarischer Abhängigkeit des Jakobus von Petrus, teils des Petrus von Jakobus gesucht worden. Diese Frage haben verschiedene spezifische Untersuchungen zu lösen gesucht. Jedoch entbehrten sie dabei einer sichern Grundlage, weil sie durchweg auf ein schwankendes minus oder plus im Gefühlsurteil angewiesen waren.[1]) Demgegenüber ist eine Parallelisierung der Grundgedanken als Vorbedingung für die Einzelvergleichung unentbehrlich. Aus dem Gleichen und dem Verschiedenen ergeben sich sichere Anzeichen der Priorität oder Posteriorität.

Die Hauptmomente der Gedanken des Jakobusbriefes finden sich auch im ersten Petrusbrief: die Reich oder Bund stiftende Thätigkeit Gottes ist die Wiedergeburt; das Mittel ist das Wort

---

[1]) Man vergleiche die beiden Abhandlungen über das Verhältnis der Briefe untereinander, welche von Spitta a. a. O. S. 183 ff. und von Brückner in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 74 (Zur Kritik des Jakobusbriefes) geschrieben sind, — und wird aus keiner derselben überzeugende Gründe gewinnen. Spitta vertritt gemäß seiner Theorie vom jüdischen Charakter des Jakobusbriefes die Abhängigkeit des Petrusbriefes und begründet dieselbe vor allem durch den Nachweis des strengeren Zusammenhanges, in dem die fraglichen Stellen im Jakobusbrief gegenüber der losen Einreihung im Petrusbrief auftreten. W. Brückner verteidigt die entgegengesetzte Auffassung mit ähnlichen Gründen.

mit seinem Christusinhalt; die Ausrüstung der Bürger des Reichs ist die πίστις und die sie begleitenden oder fortsetzenden subjektiven Thätigkeiten; der Weg zur Vollendung geht durch Leiden und Niedrigkeit, welche den schroffen Gegensatz zu der am Ende offenbaren göttlichen Gabe bilden, hindurch. Diese Gabe ist zugleich Gericht und Erbarmen. Der Reichtum dieser Gottes That in Christo wiedergebenden Gedanken ist so groß, daß jede einzelne Nüance bei Petrus anders gefärbt ist, und doch thut sich nirgends ein Gegensatz zu Jakobus auf. Wegen dieses Verhältnisses kann der Gehalt des Jakobusbriefes neben den des Petrusbriefes gestellt werden, ohne daß ein Aufgehen jenes in diesem oder eine schwächende Abhängigkeit dieses von jenem zu befürchten wäre. Wir sind vom Jakobusbrief ausgegangen und nehmen seine Grundgedanken zum Maßstab: das bestimmt unser Verfahren.

Die Zeugung durch das Wahrheitswort nennt Petrus eine Wiedergeburt 1, 23. 3.[1]) Durch diesen Ausdruck tritt der Kontrast zu dem vorigen ersten Teil des Lebens der χριστιανοί (4, 16) hervor. Ausführlich sagen das Stellen wie μὴ συσχηματι-

[1]) Die Verwandtschaft mit Jak. 1, 18 wird allgemein zugegeben. Doch weder Brückner (S. 535) giebt durch die Behauptung über die Ungehörigkeit bei Jakobus, daß er das eingepflanzte Wort noch anzunehmen heißt, irgend einen Aufschluß, noch Spitta (S. 192) durch seine seltsame Bemerkung, Petrus mache es ebenso wie noch heute die meisten Exegeten, d. i. er beziehe die Worte λόγῳ ἀληθείας, welche doch das Schöpferwort Gottes bezeichnen, auf die christliche Predigt. Man sehe also, daß er die Stelle aus dem jüdischen Brief seinen eigenen Worten zu Grunde gelegt habe. — Die Bedeutung von σπορά als des Zeugungsmittels (s. Kühl bei Meyer XII[5]; ein Bezug auf die Säemannsparabel liegt hier nicht vor: gegen Beyschlag I, 301), die selten, aber hier notwendig vorhanden ist, führt schon auf die Jak. 1, 18 eigentümliche Fassung. Auch der Zusammenhang διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος läßt dringend eine Kenntnis von Jak. 1, 17 vermuten, zumal man ζῶντος καὶ μένοντος ebensogut auf θεὸς (s. nur Ps. 9, 7; 101, 12; Dan. 6, 26 θεὸς μένων: alle Stellen nach den LXX) wie auf λόγος beziehen kann; für letzteres sprechen außer Jes. 40, 8 z. B. Ps. 88, 36; 111, 3. 9. Petrus würde niemals die Worte des Jakobus so in sich aufgenommen haben, wenn ihm Jak. 1, 18 keine Veranlassung gegeben hätte, an das Evangelium von Christus zu denken. — Die Citierung eines ähnlichen Wortes wie Jes. 40, 6—8 (bei Petr. 1, 24. 25) bei Jak. 1, 11 (dazu wohl noch Jon. 4, 8 f. s. Mayor S. XCVIII) verhilft bei der Häufigkeit dieses Gedankens (s. Spitta 192) nicht zu einer Aufklärung über die gegenseitige Kenntnis.

ζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις 1, 14 und ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου 1, 18, vgl. 2, 1 f. und 2, 11. 24; 4, 2 ff. Wenn Jakobus diesen Bruch in der Geschichte des einzelnen Menschenlebens nicht so kennt, so darf dies nicht nur darauf zurückgeführt werden, daß ihm der Übergang in den Neuen Bund ein vermittelter war, ein Übergang, der mehr in dem Durchdringen der wahrhaften Offenbarung des einen Gottes zu den vorher nicht mit einem Evangelium beschenkten Armen bestand. Auch die Not der noch nicht von der siegreichen ἐλπίς des Petrus durchleuchteten Gegenwart mit ihrer Welt der Ungerechtigkeit (3, 6) und der noch nicht versiegten Zeugungskraft der ἐπιθυμία (1, 14 f.) läßt den Jakobus die wahre Neuheit des Lebens noch nicht gänzlich von den Schwankungen der eigenen Kraft loslösen und allein auf Gott stellen. Wohl hat er aufs tiefste den Kontrast zwischen Gott und Welt erfaßt, ja zum Kriterium alles Lebens gemacht, wohl fürchtet er nicht das Gericht und baut auf die Verheißung, — aber sein Christenleben besteht doch in Forderungen.[1]) Auch Petrus kennt noch die Imperative des christlichen Lebens,

[1]) Unter den zum Beweis für den Fortschritt bei Petrus angeführten Stellen sind zwei Parallelstellen zu Jakobus: 2, 1 f. zu Jak. 1, 21 (3, 14. 17) und 2, 11 f. zu Jak. 4, 1. Gerade diese sind bezeichnend. — Ist an ersterer Stelle λογικός, wie durchweg neuerdings angenommen wird, von λόγος abzuleiten, so kann (s. V. 3) die Ansicht (Weiß, Kühl, v. Soden) nicht abgewiesen werden, welche unter γάλα die Person Christi selbst versteht, den Gegenstand des Wortes. Damit wäre die Annahme des eingepflanzten Wortes bei Jakobus in neuer Weise verstanden. Die in δέξασθε liegende That wäre an die Person Christi gebunden. Das entspricht dem Tenor des Briefes überhaupt. — Der schon von Zahn (S. 96, § 7, Anm. 3) erwähnte Unterschied, daß Petrus deutlicher sich an die nunmehr Neugeborenen wendet, während des Jakobus Ausdrücke auch für die erste Annahme des Evangeliums passen, zeigt eben den schärferen Schnitt zwischen dem alten und neuen Leben, welchen Petrus macht. — Was 1. Petr. 2, 11 angeht, so ist richtig, daß die Verse unvermittelt einsetzen (Spitta), daß die Mahnung sowie der Hintergrund derselben, die Stellung zur Welt, dem Jakobus entnommen sind, daß dann aber der Gedanke von der Unterwerfung (ὑποτάγητε Jak. 4, 7; Petr. 2, 13) von Petrus seiner Hoffnung, auch die Heiden zu gewinnen, entsprechend geändert worden ist. Jakobus kennt nur eine Gewinnung der zu Genossen des Bundes Erwählten, nicht eine solche der in der Welt Stehenden (5, 20 mit 1, 9—11; 2, 6 ff.; 5, 1—6). Wer den Schnitt ins eigene Leben tiefer erfahren hat, der ist bereiter, die Zweiheit der Menschheit für veränderlicher zu halten.

für ihn ist die Gegenwart nicht sündenfrei, aber sein Blick ist fester auf Anfang und Ende, die beide in Gottes Macht liegen, gerichtet: 1, 3—9. 21 f. 4, 13. — Petrus ist über den fundamentalen Unterschied zwischen Gott und Welt Liebenden ebenso klar wie Jakobus; er schlingt aber die Bande, welche die nach dem Namen Christi Genannten (4, 16 als Ausführung von Jak. 2, 7) zusammenhalten, in mannigfaltigerer und zugleich festerer Weise als Jakobus. Die Christen sind die *τέκνα ὑπακοῆς* 1, 14. 2 und besonders 1, 22 (*ἡγνικότες*) mit Jak. 3, 14 und 17 (*ἀληθεία, ἁγνὴ σοφία*) und 4, 8 (*ἁγνίσατε*); die *πιστοὶ εἰς θεόν* 1, 21. 8; 2, 7 mit Jak. 2, 5; das *γένος ἐκλεκτόν* (nach Exod. 19, 6 und Jes. 43, 20) 2, 9; 1, 1 mit Jak. 2, 5; die *ἐλεύθεροι* 2, 16 mit Jak. 1, 25; 2, 12 und zugleich *θεοῦ δοῦλοι* 2, 16 mit Jak. 1, 1; die Berufenen 1, 15; 2, 9. 21; 3, 9; 5, 10; die Herde unter dem Hirten und Bischof 2, 25; 5, 2—4. Auch die Prädikate der Armut und Niedrigkeit fehlen bei Petrus nicht: 1, 24; 2, 19; 3, 16. 17; 4, 13 ff.; 5, 6. Die Parallelen bei Jakobus sind oft genannt; sie sind teils fast wörtlich übereinstimmend. Hierhin gehört auch 2, 11 *ὡς παροίκους καὶ παρ' ἐπιδήμους* (1, 1. 17) mit Jak. 1, 1; 2, 5. Durch die Liebe werden die Bundesglieder zusammengeschlossen. Petrus hat nicht die häufige Anrede *ἀδελφοί* wie Jakobus; zweimal findet sich *ἀγαπητοί* 2, 11 und 4, 12. Dagegen ist ihm das Wort *ἀδελφότης* eigentümlich 2, 17; 5, 9: an letzterer Stelle wird die Art der Brüderschaft und ihres Weltlebens treffend charakterisiert.

In diesen Benennungen sehen wir eine größere Mannigfaltigkeit in der Auffassung des Reichslebens als bei Jakobus. Aber die großen einheitlichen Züge sind dieselben. Die ungebundenere Erkenntnis des Petrus in Bezug auf das Mittel der Wiedergeburt, das Wort mit seinem Inhalt, ermöglicht ihm, die geschlossene Einfachheit des Jakobus mit mancherlei Einzelzügen zu ergänzen. — Das Wort mit seinem Ewigkeitswert steht allem Vergänglichen gegenüber. Es hat solchen Wert, weil es Gottes Wort ist 1, 23. 25 mit Jak. 1, 17. 18. In diesem Wort liegt Wahrheit, welche des Petrus Zeugnis bildet 5, 12 mit Jak. 3, 13 ff., der man gehorchen muß 1, 22 mit Jak. 1, 21 ff. An einem wichtigen Punkte verläßt jedoch Petrus den ihm vorgezeichneten Weg. Er kennt nicht die Gleichsetzung des *λόγος* mit dem *νόμος*,

ja er erwähnt letzteren Begriff nicht einmal. Das ist zu auffallend, um absichtslos zu sein. Aber gerade das, was Petrus dafür einsetzt, lehrt uns auch des Jakobus Gedanken über den *νόμος* nach manchen darin noch verhüllten Momenten tiefer verstehen. In der That nämlich läßt sich der Komplex von Ideen wohl auffinden, welchen Petrus gerade dort in das beiden gemeinsame Gefüge hineinstellt, wo der *νόμος* des Jakobus wichtige Verbindungen bringt. Um diese Stelle zu isolieren, vergleichen wir die Aussagen beider Apostel über den Preis des Endes und den Weg zu dieser Vollendung, sodann über die Ausrüstung des Christen, die ihn befähigt, diesen Weg bis zum Ziele zu gehen.

Für beide Autoren sind die Christen *κληρονόμοι* 1, 4; 3, 7. 9 mit Jak. 2, 5. Das Objekt des Erbes ist für Jakobus die verheißene *βασιλεία*, für Petrus die *χάρις ζωῆς* 3, 7 und die *εὐλογία* 3, 9. Die erstere Stelle sagt in etwas anderer Fassung dasselbe wie Jak. 1, 12 *τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*; nach der letzteren wird der Segen von denen ererbt, welche selbst segnen, statt schmähend zu vergelten. Statt *εὐλογία* sagt Jakobus in ähnlichem Zusammenhang 2, 13 *ἔλεος*. (Jakobus verbindet Erbarmen mit Gericht, Petr. 1, 3 mit der wiedergebärenden Thätigkeit Gottes.) Der Inhalt der Petr. 1, 3 erwähnten *κληρονομία* besteht nach V. 7 in *ἔπαινος, δόξα* (4, 13 f.), *τιμὴ* (2, 7; 5, 4 *ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον*). Die Ausmalung ist in Analogie der Prädikate des erhöhten Christus gebildet 1, 11. 21; 3, 22; 4, 11. 13; 5, 1. 10 und ist auch bei Jakobus nach 2, 1 im Ansatz vorhanden, doch ohne die Teilnahme am persönlichen Leben Christi.

Jakobus preist den Ausharrenden und den Gesetzesthäter selig 1, 12; 5, 11 und 1, 25; Petrus die im Namen Christi Geschmähten und wegen der Gerechtigkeit Leidenden 4, 14 und 3, 14: die Differenz liegt auch hier auf demselben Punkte wie im vorigen Satz. Petrus rechnet die *σωτηρία* mit zu den Gaben der Endzeit, welche er bezeichnend *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Jakobus *παρουσία* 5, 7 ff.) nennt 1, 7. 13; 4, 13 (*τῆς δόξης*): ausgesprochen so 1, 5 *ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* und 1, 9 *τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν.*[1])

[1]) Das Part. Präs. *κομιζόμενοι* hindert auch bei scharfer Betonung desselben nichts an der Zukünftigkeit der *σωτηρία*, die zu deutlich ausgesprochen wird. Es bezeichnet wie das vorige *πιστεύοντες* den Zustand

2, 2 ist σωτηρία das Endziel des Wachsens. Denselben Gedanken sahen wir bei Jakobus besonders 4, 12; 5, 20, vgl. 1, 21; 2, 14; 5, 15. In der Beziehung aufs Wort (s. o.) entspricht Petr. 2, 2 Jak. 1, 21, auf den Glauben 1, 5. 9 Jak. 2, 14.[1]) In allen diesen Sätzen finden wir also durchgehende Übereinstimmung. Die Verschiedenheiten können mit Ausnahme der kräftigeren Einflüsse des Gedankens an den erhöhten Herrn auf die Worte des Petrus[2]) auf Rechnung der Individualität gesetzt werden.

Dagegen stehen in der Anschauung über das Gericht des Petrus nicht mit dem Vorigen vermittelte Aussagen hinter der klaren sicheren Einsicht des Jakobus zurück; 2, 12 (ἡμέρα ἐπισκοπῆς) und 2, 23 (τῷ κρίνοντι δικαίως) geben in dieser Aufnahme alttestamentlicher Gedanken keinen besondern Aufschluß. Zu beachten ist dagegen 4, 17—19. Daß das Gericht beim Hause Gottes anfangen soll, kann zwar sehr wohl mit den Worten des Jak. 2, 12 ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι übereinstimmen. Aber der Anfang des Gerichts meint hier lediglich die Schärfung desselben (s. Jak. 2, 13), nicht auch das Wesentlichste, die Sicherheit der Freiheit.[3]) Jakobus dagegen geht

---

der schon gegenwärtigen Gewißheit. So Kühl bei Meyer und v. Soden im Handkommentar.

[1]) Die Verneinung setzt zwar nicht eine direkte Bejahung voraus, als ob der rechte Glaube retten könnte, bringt aber die πίστις in notwendige Verbindung mit der σωτηρία, wie das erörtert wurde.

[2]) Es ist nicht denkbar, daß Jakobus diese von Leben vollen Aussagen des Petrus sollte gelesen haben, ohne dadurch berührt zu werden.

[3]) In 4, 19 darf κτίστης nicht verstanden werden als der Schöpfer der Wiedergeborenen (v. Soden, Handkommentar). Die Wiedergeborenen sind eben auch die Leidenden (s. u.), und wegen des καὶ οἱ πάσχοντες muß ein neuer Gedanke eintreten: sogar die nach Gottes Willen Leidenden müssen noch ihre Seelen dem treuen Schöpfer anbefehlen. Dies soll ἐν ἀγαθοποιΐᾳ geschehen. Weil diese Gutthat ebenso wie das Leiden ein Zeichen der Wiedergeborenen ist (besonders 3, 14—17), so kann nur angenommen werden, daß Petrus die Erfüllung aller Forderungen der Wiedergeburt nicht mit dem Gedanken an das Gericht verbindet, sondern ἀγαθοποιΐα für sich nimmt und sich zu solchem Handeln vor dem Schöpfer verantwortlich weiß. Jakobus dagegen sagt: ἔλεος κατακαυχᾶται κρίσεως; er fürchtet für die ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων nichts mehr, ist sie doch durch den Willen (βουληθείς, vgl. κατὰ τὸ θέλημα bei Petrus) Gottes in Neuzeugung hervorgerufen. Bei Petrus steht die Zuversicht der Hoffnung dicht neben

sogar bis zu der siegesgewissen Verneinung des Gerichts fort, wenigstens des sonst allen Menschen vermeinten Gerichts 5, 9. 12. *Τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἔργον ἑκάστου* sagt Petrus 1, 17 von dem *πατήρ* aus. Bei Jakobus verträgt die Bundestreue gegen Jesus kein Ansehen der Person. Hier wird aus der innerlich bewegenden Mahnung durch den Hinweis auf das Gericht eine Drohung. Auch behält das nach keinem Freiheitsgesetz normierte *κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον* seine Härte, zumal doch desselben Petrus Wunsch und Gewißheit auf eine Erlösung aus dem sündigen Leben, auf eine Möglichkeit der Heiligung, die vor Gott bestehen kann, geht (1, 2. 15—18; 2, 24; 3, 17 mit 18 ff.) und die durchschlagende Sündenfreiheit der paulinischen Rechtfertigung dabei nicht kennt.[1])

So ist bei Petrus die sieges- und preisgewisse Zuversicht nicht mit der Sorge um das Gericht ausgeglichen. Das liegt am Fehlen einer klaren Meinung über das Gesetz.

Wir müssen die beiden hier nicht zusammenkommenden Linien nun zurückverfolgen. Die erste kann die Linie der *ἐλπίς* genannt werden. *Ἐλπίς* ist 1, 3 der umfassende Ausdruck für die Grundstimmung des Christenlebens. Diese Stimmung ruht auf einer objektiven Basis und hat deshalb auch ein gewisses Ziel vor sich. Die Thätigkeit des Hoffens kann und muß also eine vollendete werden 1, 13. Ihre Art ist das Kriterium für den Charakter des Christenlebens, schon vorgebildet im A. B. 3, 5. Sie ist die Fortsetzung des Glaubens 1, 21[2]) und als Inbegriff aller christ-

---

der Furcht (1, 17; 3, 15); der Vater selbst ist der Richter 1, 17. Das Vorhandensein beider Momente ist bei Petrus deswegen von ungewissem Charakter, weil er keine Anschauung vom *νόμος* damit vermittelt. S. dagegen Schlatter S. 315. Im ganzen Zusammenhang ist es auch begründet, daß Petrus die Heiligkeit Gottes in alttestamentlichem Sinne betont 1, 15. 16. Jakobus gebraucht das Wort nicht. Ihm genügte der Bund, so daß die sozusagen negative Seite der Heiligkeit für ihn nicht mehr in Betracht kam. S. Cremer s. v. *ἅγιος* B.

[1]) In Bezug auf diese Gedankenreihen kann hier nur auf die neutestamentliche Theologie hingewiesen werden: s. Holtzen II, 315. Beyschlag I, 382. Schlatter S. 316.

[2]) Weil in V. 21 der Ton auf *εἰς θεὸν* liegt, ist *καὶ* mit „und" zu übersetzen; *πίστις* ist in der Beziehung auf Gott das Fundamentale, *ἐλπίς* das darauf Aufgebaute, aber dann für sich Selbständige: conditio und consequens v. Soden (Handkommentar).

lichen Güter zu verteidigen und als Zeugnis abzulegen 3, 15. Bei Jakobus sucht man das Wort ἐλπίς vergeblich; ὑπομονή tritt bei ihm an die Stelle der Hoffnung. Die ὑπομονή bewahrt die Niedrigkeit, die das erwählte Volk charakterisiert. Sie thut dies dadurch, daß sie die ständige Begleiterin des gesetzerfüllenden Werkes der Bruderliebe ist. Sie ist nicht die Auswirkung und Vollendung der Glaubenstreue — das sind die ἔργα — sie ist aber die Probe darauf, ob die Glaubenstreue noch rein vorhanden ist. Πίστις ist bei Petrus zunächst ein festhaltendes Vertrauen auf Gott, daß e r zum Ziele bringen wird 1, 7,[1]) eine Parallele zu Jak. 1, 3. Das Prüfungsergebnis des Glaubens wird als ein Anrecht auf Ehre und Ruhm erfunden, als ein Anrecht dessen, der den Glauben ohne Schwanken bewahrt hat 2, 7. So ist der bewahrte Glaube wiederum das Mittel der eigenen Bewahrung 1, 5, um zum Ziele, zur Seelenrettung (1, 9) zu kommen. In dieser Treue, welche eine Aktivität des Vertrauens, den Übergang zur ἐλπίς, einschließt, gilt es trotz aller

---

[1]) Τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως ist bei Jakobus zweifellos das Prüfungsmittel des Glaubens; hier ist diese Bedeutung ganz unmöglich, wenn man naturgemäß konstruiert (s. dagegen v. Soden). Τὸ δοκίμιον hat hier den Sinn von Prüfungsergebnis. Mit Recht machen Zahn (S. 96, Anm. 3 zu § 7) und Spitta (S. 190) darauf aufmerksam, daß diese sonst nicht nachweisbare Bedeutung im Gegensatz zu der gebräuchlichen bei Jakobus das Sekundäre sein muß. Petrus konnte nicht τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως ἐλπίς wirken lassen, etwa entsprechend der ὑπομονή des Jakobus, weil für ihn die „Erprobtheit" des Glaubens schon jenseits der Hoffnungszeit liegt. Er scheidet ja zwischen der Leidenszeit hier und der Freudenzeit dort (s. Zahn S. 95 f. und Schlatter S. 314), während Jakobus die πειρασμοί direkt und sofort ein Gegenstand der Freude sind. Bei der Besprechung der Parallele Petr. 1, 6 f. = Jak. 1, 2 f. findet Brückner (S. 533), daß bei Jakobus der Gedanke der Freude im Leid zu unvermittelt eintrete, als daß er ursprünglich sein könne. Petrus habe denselben ausführlicher fundamentiert. Es ist nun recht nebensächlich, ob Jakobus diesen Satz gleich an die Spitze stellt (er thut es der Anknüpfung an χαίρειν wegen), oder ob er ihn erst später folgen läßt. Jedenfalls dient sein ganzer Brief der Verarbeitung und Klärung dieses Gedankens. Petrus fand ihn vor, mußte ihn aber nach dem modifizieren, was er zu letzterem hinzufügen konnte, nach dem Eindruck der Person Christi, wie er ihn erfaßt hatte, mit seinen Gegensätzen der παθήματα und der δόξαι (1, 11). Dabei blieb ihm im νόμος des Jakobus manches fremd: dieser ließ den Jakobus ja nicht nur mit Festigkeit ausharren, sondern sogar dabei Freude empfinden 1, 25; 2, 12. 13.

Leiden fest zu stehen 5, 9.[1]) Ist es ja doch die Eigentümlichkeit der πίστις, eine Überführung von Unsichtbarem zu sein 1, 8, die doch Einheitlichkeit und Intensität haben muß 1, 21. Das ist genau derselbe Glaubensbegriff wie bei Jakobus, nur unter anderer Verteilung der Dichtigkeit des Gedankens. So geht von der πίστις hier die ὑπομονή, dort die ἐλπίς aus. Diese beiden vollenden sich nicht in ihr, sie wachen über ihr als Wächter ihrer lautern Energie.

Beharrlichkeit giebt es gegenüber einer Pflicht, Hoffnung lebt von der Aussicht auf den bevorstehenden Preis. Diese Aussicht fehlt nicht bei Jakobus, und die Imperative der Pflicht nicht bei Petrus. Und doch giebt die Vertauschung der beiden Begriffe dem Bilde des Christenlebens hier und dort andere Züge. Die Pflicht des Jakobus ist an das Gesetz gebunden, die Hoffnung des Petrus an die μετὰ ταῦτα δόξας Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hieran knüpft sich der Unterschied zwischen den Werken des Jakobus und dem Ersatz für dieselben bei Petrus. Die Werke sind nach dem νόμος bestimmt, nach der ἐλπίς normiert sich das Handeln des Christen, sowie es Petrus sich vorstellt. Jede Hoffnung enthält ein „dennoch" gegenüber der gegenwärtigen Wirklichkeit. In ganz außerordentlich starker Weise ist das im ersten Petrusbriefe betont und auf das Thun des Christen übertragen. 4, 1 wirft ein deutliches Licht auf diese ganze Gedankenreihe: „da nun Christus nach dem Fleisch gelitten hat, so bewaffnet auch ihr euch mit derselben Erwägung, weil der am Fleisch Leidende vor

---

[1]) Petr. 5, 5—9 und Jak. 4, 6—10 finden wir wieder eine ausgedehnte Parallele. Bei Jak. wird Prov. 3, 34 in der Absicht citiert, um die Weltliebe als Hochmut und die Gottesliebe als Niedrigkeit und Demut zu charakterisieren. Daher ist das Gegenstück zu der Unterwerfung unter Gott der Widerstand gegen den Teufel. Daher ist die Reinigung und Läuterung mit der demütigen Niedrigkeit immer verbunden, und die eigenmächtige Freude nichts als Weinen, während die Freude der Niedrigkeit zur Erhöhung führt. Das ist entsprechend der Art des Briefes überhaupt und steht alles in geschlossenem Zusammenhang. — Petrus geht von einer speciellen Mahnung an die νεώτεροι aus. An die denselben ziemende Unterwürfigkeit unter die Ältern knüpft er dann das Citat an, um gerade mit diesem in den Gedankengang des Jakobus einzulenken. In diesem bleibt er bis zum neunten Verse, um dann veranlaßt durch den Gedanken des mit dem Widerstand verbundenen Leidens der δόξα in Christo mit einem Gebetswunsch entgegen zu schauen. S. Spitta S. 197 ff. Feine S. 130.

der Sünde Ruhe bekommen hat" (vgl. 2, 21 ff.). Aus 4, 2 ersieht man, daß diese Auffassung des Leidens Christi und damit des Leidens überhaupt als ein Programm für das Leben der Wiedergeborenen gemeint ist. Das Leiden ist das eigentlichste Werk des Christen: in ihm bewährt er seine Glaubenstreue; in ihm läßt er sich von der ἐλπίς beherrschen. Die Erprobtheit des Glaubens verdankt Petrus der Leidenstrauer in mancherlei Versuchungen 1, 6; die Seligkeit dem Leiden um der Gerechtigkeit willen 3, 14. Das Leiden ist nichts Fremdes, vielmehr das Natürliche und Selbstverständliche für den Christen 4, 12; ebenso selbstverständlich aber ist es immer von der Freude der Hoffnung durchdrungen V. 13. 14. Es giebt ein Leiden ὡς χριστιανός 4, 16: das Christliche gefällt sich nicht bloß zu dem Dulder, sondern ist sein Grund. Die Gerechten sind ja eben die Leidenden 3, 14; und sie können nur deswegen mit Christo zusammengestellt werden (4, 1), weil er aus den ἄδικοι δίκαιοι (vgl. 3, 18) gemacht hat.

Aber diese Stellen sprechen deutlich genug. Man muß jedoch noch eine andere Reihe hinzunehmen, um über den Charakter des Leidens als des eigentlich christlichen Werkes die letzten Zweifel zu zerstreuen. Bei Jakobus bildet Bruderliebe den Inhalt des Werkes. Bei Petrus ist weder von Bruderliebe noch von Gutthat (ἀγαθοποιΐα) die Rede, ohne daß beides in den Rahmen des von der Hoffnung beherrschten und gestützten Leidens gestellt wird. 1, 22 ist das εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς von der Stimmung der Vergänglichkeit alles Fleisches beherrscht (V. 24), welcher allein das wiedergebärende und die Bruderliebe erzeugende Wort Gottes als ewiges gegenüber steht 23. 25. Die 2, 4—10 geschilderte Weltfremdheit des Volkes Gottes bildet den Hintergrund für die Mahnung des ersten Verses, alle Gehässigkeit abzulegen. Bei Jakobus steht die zu erreichende Rettung der Seele hinter dieser Mahnung (1, 21), und diese selbst ist am Gesetz orientiert. — Ähnlich ist 1. Petr. 2, 19 gegenüberzustellen den Ermahnungen von V. 17 und 18.

Die Verse 3, 8—12 werden durch zwei Gedanken zum Abschluß gebracht, durch den der Hoffnung (13. 15) und des Leidens (16. 17). 4, 8 ff. ist das Leiden nicht ausdrücklich hervorgehoben, aber der Hinweis aufs Ende (V. 7) und die δόξα Christi

(V. 11), sowie der Fortgang in 12 ff. führen auf dieselbe Spur. Hierher gehört noch besonders 5, 9, wo die Bruderschaft geradezu das Mittel ist zur Vollendung der *παθήματα*.

Noch auffallender ist das Verhältnis zum Leiden bei dem allgemein ethischen, inhaltlich nur hier und da angedeuteten Begriff *ἀγαθοποιΐα*. Die Verbindung ist durchweg so, daß das Leiden christliches Werk ist, weil und insofern es mit Gutthat zugleich vorhanden ist: 2, 19. 20; 3, 17; 4, 15 f. 19. Zu beachten besonders 2, 20: *εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ*; diese Zusammenstellung ist charakteristisch für Petrus. Gutthun und Leiden gehören aufs engste zusammen; *ὑπομένειν* ist hier lediglich, wie aus dem ersten Teil des Verses hervorgeht, das zeitliche Erlebnis, enthält also nicht die spezifisch christliche Bedeutung wie bei Jakobus. — Auch die Umkehrung des obigen Satzes, daß Gutthat nur mit Leiden (man kann dafür auch das allgemeinere Wort „Weltentsagung oder Weltentfremdung" einsetzen) verbunden christlich zu nennen sei, würde nicht weit neben die Meinung des Petrus treffen. Wenn 2, 12 die *καλὰ ἔργα* zur Überführung der Ungläubigen dienen sollen, so fehlt doch auch hier nicht die Beziehung auf diejenige Stellung, mit der das Leiden verschmolzen ist, die Stellung als *πάροικοι* und *παρεπίδημοι* V. 11, vgl. 1, 1. 17.

So ist die Hypothese begründet, daß jene Stelle, an der Jakobus die *ἔργα* hat, hier das *πάσχειν* nach dem Vorbild (2, 21) Christi einnimmt. *Ἔργον* ist mit *νόμος* verknüpft, das *πάσχειν* richtet sich nach Christus. Wir sahen das oben. So muß also die Person des leidenden Christus an die Stelle des *νόμος* bei Jakobus treten. Das Leiden Christi ist mit jenen Werken, die die höchsten und zugleich einzig gekrönten sind, ebenso eng verknüpft, wie des Jakobus *ἔργα* mit dem *νόμος ἐλευθερίας*. In dieser Einsetzung der Person Christi an den Platz des *νόμος* haben wir den Schlüssel zum Verhältnis der beiden Briefe. Die Möglichkeit, eine solche Lücke im Ganzen der ausgesprochenen Gedanken in beiden Briefen zu finden, beweist die nahe Verwandtschaft. Die Färbung der einzelnen Begriffe ist eine so ähnliche, daß auf Abhängigkeit zu erkennen ist. Wo eine Differenz auftaucht, kann sie aus der verschiedenen Ausfüllung jener Lücke wohl erklärt werden. Überall im ganzen Umfang der gemeinsamen Ideen zeigt Jakobus die größere Geschlossenheit und die

größere Einfachheit in Gedanken-Bildung und -Aussprache; an den meisten einzelnen Parallelstellen bestätigen specielle Erwägungen mannigfachster Art dies Urteil. Und schließlich kann die Ausfüllung der erwähnten, bei der Vergleichung entstehenden Lücke unmöglich so geschehen sein, daß für die Person Christi der νόμος eingesetzt wurde, wohl aber umgekehrt. War für Petrus der Eindruck der Geschichte und der Thaten Christi mächtig geworden, und fand er in dem Brief des Jakobus eine so treffende Wiedergabe des Christenlebens und seiner Data, bemerkte er ferner die Identität des Offenbarungswortes und des Gesetzes und des letztern umfassende Wirksamkeit, dann war es sehr wohl möglich, daß er den Träger und Gegenstand des Offenbarungswortes zum Gesetz machte. — So lassen sich auch die mancherlei Probleme anfassen, die des Petrus Aussagen über das Werk Christi enthalten. Eine Einheitlichkeit läßt sich nicht überall herstellen, wenn man die eben geschilderte Seite neben die andere, die nicht unwahrscheinlich von paulinischen Einflüssen herrührt, stellt: 1, 18—20; 2, 21—25; 3, 18 enthalten wohl hauptsächlich diese Momente. Nur eine ausführliche Vergleichung mit Paulus könnte hier Aufschluß geben. Schließt Petrus sich an Jakobus an, so ist auch ein Einfluß Pauli, falls der Inhalt es vermuten läßt, andererseits in Betracht zu ziehen. — Selbstverständlich soll mit der Konstatierung der Abhängigkeit nun nicht gesagt sein, daß Jakobus alle Begriffe gebildet, und Petrus alle nur nachgedacht habe. Beide lebten von dem Wort, welches der Gegenstand ihres Briefes ist. Dies Wort ist Jesus Christus; er hat sich selbst zeugend Ausdruck gegeben. Ist auch hierauf wiederum manches im Jakobusbrief zurückzuführen, so hat andererseits dieses Schriftstück wohl zu einer Übermittlung des Ausdrucks an Petrus gedient.

Einzelne äußerliche Parallelstellen, welche die Grundgedanken nicht berühren, sind hier nicht zu behandeln.[1]) — Hier seien noch einige Übereinstimmungen nachgebracht, welche die Hauptdaten vermitteln und verbinden. Sie finden hier erst ihren Platz, weil sie oben die Aufzeigung der Totalkongruenz gestört hätten. — Σοφία war für Jakobus ein vermittelnder Begriff, so wie sie

[1]) Man findet sie in den Verzeichnissen bei Spitta S. 184 ff. und Mayor S. XCV.

auch inhaltlich die Mitte des Christenlebens darstellte. Die vielen, eine ähnliche Bedeutung besitzenden Bezeichnungen des Petrus geben nicht so einheitlich den normativen Charakter des Christenlebens wieder wie *σοφία*. Sie sind aber doch, wenn man sie zusammenfaßt, besonders der Verbindungen wegen, in denen sie vorkommen, instruktiv: *διάνοια* 1, 13; *νήφειν* 1, 13; 4, 7; 5, 8; *ὑπακοή* 1, 2. 14. 22; *ὁ κρυπτὸς ἄνθρωπος τῆς καρδίας* 3, 4; *συνείδησις* 3, 16. 21; *ἔννοια* 4, 1; *σωφρονεῖν* 4, 7; *γρηγορεῖν* 5, 8. Der mit ihnen verbundene sittliche Inhalt ist sehr ähnlich den Eigenschaften der *σοφία* bei Jakobus. So fehlt die Sanftmut nicht 3, 4. 15; nicht die *καλὴ ἀναστροφή* 2, 12; 3, 2 (*ἁγνήν*). 16 (*ἀγαθήν*) vgl. 1, 15. 18; 3, 2. Dem *ἐπιεικής* und *εὐπειθής* korrespondiert etwa *ὁμόφρων*, dem *μεστὴ ἐλέους συμπαθής, εὔσπλαγχνος* 3, 8 f. Zu *ἀνυπόκριτος* vgl. 1, 22. Dieselben christlichen Tugenden stehen so für beide Apostel voran. Sie bekämpfen dieselben Laster: Jak. 4, 1 ff. mit Petr. 2, 1; Jak. 1, 26; 3, 2 ff. mit Petr. 3, 10 (Ps. 34, 13—16). Die *ἐπιθυμία* sucht nach beider Erfahrungen die Herrschaft über die Seele an sich zu reißen: Jak. 1, 15; 4, 1—3 mit Petr. 1, 14; 2, 11; 4, 2. 3. *Ἄγνωσία* Petr. 2, 15 entspricht der *σοφία ἐπίγειος* Jak. 3, 15. — Vielfach hervorgehoben ist der merkwürdige Ausdruck *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* Petr. 4, 8 und bei Jak. 5, 20: *καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.*[1]) Über die Bedeutung der *ἁμαρτία* bei Petrus im Verhältnis zu Jakobus läßt sich aus dieser Stelle so viel entnehmen, daß beiden *ἁμαρτία* in einem Kontrast zur Nächstenliebe steht, denn auch Jak. 5, 19 f. ist die Liebe das Motiv des Handelns gegen das Abirren von der Wahrheit, d. i. gegen die Sünde. Nächstenliebe und Wahrheitswort (Gesetz) stehen dem Jakobus auf der einen Seite, Begierde und Sünde auf der entgegengesetzten. Sünde ist für beide Apostel Verletzung des Glaubens an Gott und seinen Bund. Für Jakobus macht sich das in dem erwiesenen Gegensatz geltend.

---

[1]) Vgl. Spitta 199 ff. Brückner 536; Zahn 96; Mayor XCVII. Bei Petrus bezieht sich die Zudeckung auf den Geliebten, bei Jakobus auf den zurück, welcher eine Seele vom Tode rettet. Ob Jakobus Prov. 10, 12 citieren will, ist zweifelhaft (Spitta), scheint jedoch deshalb wahrscheinlich, weil Petrus dann hier wie sonst mehrfach (Jak. 1, 10 ff.; Petr. 1, 23; Jes. 40, 6) die andeutenden Citate sorgfältiger wiedergiebt und ausführt (Zahn, Mayor).

Bei Petrus zeigt sich dasselbe in der Form der Verletzung der Treue gegen den Christus: 1, 14 mit 13 (ἐπιθυμίαι gegen die χάρις ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ) vgl. 18 mit 19. 2, 11 tritt die Beziehung nicht direkt hervor. 2, 20a gegen 21, vgl. 24 mit Hinzunahme des Sühne- und Redemptionsgedankens; 3, 17 gegen 15. 16; vor allem 4, 1. 2; 4, 15 gegen 16.[1])

Es ist nun verständlich, daß eine derartige Abhängigkeit des Petrusbriefes von Jakobus auch von Gewinn sein wird für das Verständnis des letztern. Manche sonst verborgene Konsequenzen der vorhandenen Gedanken zeigen sich in der Auffassung durch einen zweiten. Die Grundbegriffe des Jakobus haben sich durch ihre von Petrus widerfahrene Auslegung zweifellos als christlich und evangelisch vollgültig dargestellt. Die Fassung der πίστις als der Glaubenstreue wurde bestätigt, und zugleich die eigentümliche Aktivität des neutestamentlichen Glaubensbegriffs aus der bloßen Andeutung des Jakobus in die volle Aussprache erhoben. — Daß die einzelne Bemerkung vom Wort und seiner Kraft nicht überschätzt war, beweist die Aufnahme und Ausführung des Gedankens durch Petrus. Diese zeigte auch, welche Bedeutung der Inhalt des Wortes, Christus, für den Glauben und für das Christenleben besitzt. — Daß für νόμος Christus eingesetzt werden konnte, giebt dem Freiheitsgesetz eine tiefere Kraft, zeigt bei der formalen Verschiedenheit die Harmonie des Glaubens und der theologischen Absicht. — Die enge Verschlungenheit aller dieser Begriffe miteinander wird besonders an der Bedeutung der ἔργα für Jakobus und Petrus klar. Für Petrus konnten Glaube und Werke nicht auseinander treten: beider Gegenstand war, wenn auch in verschiedener Weise, Christus. Bei Jakobus dagegen ist der λόγος unbeschadet seines Christusinhalts, vielmehr wegen desselben, in der Form des νόμος Gegenstand des Glaubens. Wie sehr nun bei der inhaltlichen Art aller dieser Realitäten eine Auseinanderreißung von Aufgabe und Erfüllung innerlich unmöglich war — solange eben jedes Stück blieb, was es war, — so lehrte doch die Erfahrung, daß das Verständnis sich nach dem Gesetz des Alten Bundes richtete und den Glauben, so wie früher das „Soll" isolierte. In diesen Verhältnissen der bewegenden Daten mag es liegen, daß wir von Jak. 2, 14—26

[1]) S. Holtzmann II, 313 ff.

nichts bei Petrus finden. Obwohl Petrus die Gerechtigkeit und das Gerechtsein (3, 12. 14. 18; 4, 18) kennt, spricht er doch nicht von Rechtfertigung. Hat er Paulus gekannt, so ist das doppelt seltsam. Doch kann man vielleicht zu sagen wagen, daß gerade der Einfluß des Jakobus in der selbständigen Aufnahme von dessen Gedanken, indem nun eben Christus für *νόμος* eintrat, ihm die Rechtfertigung in der Gemeinschaft mit dem Leiden und der Herrlichkeit Christi verschwinden ließ. Und mit dem Gedanken der Rechtfertigung mußte auch das Problem *ἐκ πίστεως* oder *ἐκ τῶν ἔργων* seinen Wert verlieren.

III.

Die Vergleichung mit dem ersten Johannesbrief.

Der Wortschatz des Johannesbriefes scheint sehr von dem des Jakobusbriefes verschieden zu sein, wenn man die beiden Schriftstücke flüchtig vergleicht. Paßt man jedoch die Schemata der Grundgedanken von hüben und drüben aufeinander, so wird man nicht nur für diese Schemata ein großes Maß der Übereinstimmung finden, sondern auch auf wichtigen Linien eine weitgehende Korrespondenz des sprachlichen Ausdrucks. Eine litterarische Abhängigkeit, wie zwischen Jakobus- und Petrusbrief ist nicht zu beweisen. Trotz der Harmonie ihrer Aussagen stehen die beiden Autoren sich in einer kaum zu überbietenden Originalität gegenüber. Kein Satz aus dem einen Briefe würde unauffällig in den andern eingeschoben werden können. Und doch wieder könnte jeder Satz des einen Autors vom andern unterschrieben werden.[1])

Der Aufriß des Gedankenplanes ist mit dem zu beginnen, was Jakobus Zeugung aus dem Wort der Wahrheit nennt. Johannes kennt ein Gezeugtsein aus Gott 3, 9: der *γεγεννημένος* kann nicht sündigen, *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.* Dieser Same ist das Wort der Offenbarung.[2]) So entspricht

---

[1]) Am deutlichsten hat Schlatter (S. 317) die Übereinstimmung erkannt: „Keiner unter den neutestamentlichen Briefen steht in seiner ganzen Gedankenformation dem Jakobusbrief so nah, wie der erste Johannesbrief." Spitta (S. 229) findet nur eine Berührung des Gedankens der Bruderliebe in ihren verschiedenen Formen mit gewissen charakteristischen Ausführungen des Jakobus. Ein Verzeichnis aller Parallelstellen findet man bei Mayor S. LXXXVI.

[2]) Für die Erklärung des *σπέρμα* als Wort spricht die Erwähnung der Offenbarung des Sohnes Gottes im vorangehenden Verse. Ferner die

die Stelle Jak. 1, 18, doch so, daß Johannes nicht auf die Handlung, sondern den Zustand sieht, und daß er an dieser Stelle den ἔμφυτος λόγος mit dem angenommenen zusammenfaßt. Hierin gehören auch die Aussagen über das Wort 1, 10 und 2, 14, vgl. 5, 10, nach denen wie in 3, 9 das Wort zum Bürgen der rechten innern Verfassung geworden ist. Die Selbsttäuschung über das eigene sittliche Leben verneint den Inhalt des göttlichen Wortes, welcher nicht allein in dem Lichtsein Gottes (1, 5), sondern auch in seiner sündenvergebenden Absicht besteht 1, 7. 9; 3, 5. 16; 4, 9. 14. Desgleichen ist die μαρτυρία Gottes (5, 9. 11) auf das Lebenhaben im Sohne gerichtet 5, 12. So werden nicht allein Gott selbst, sondern auch die für sein Werk bedeutungsvollen Momente[1]) zu Sprechern des Wortes 5, 6. 7. Damit erhält das Wort eine den Bericht der Augenzeugen (1, 1—3) bestätigende Autorität. Die μαρτυρία Gottes handelt vom Sohne, an den die Mitteilung des Lebens gebunden ist. Darum ist er

---

Verbindung des μένειν mit λόγος in 2, 14, vgl. 1, 10 (s. Weiß bei Meyer XIV 5). Nach Holtzmann (II, 470 f.) ist „der Same Gottes der sich in die Menschenwelt herabsenkende göttliche Lebenskeim". Die Analogie von 2, 14 und 1, 10 soll nicht zutreffen, weil es dort sich „um die geschichtliche Vermittlung des metaphysischen Vorgangs handele". Wenn auch die Antithese in 1, 10 mehr der Erfahrung entspricht, so ist doch auch die Sündenfreiheit für Johannes Geschichte, weil sie von dem φανερωθῆναι abhängig ist. Cremer s. v. σπέρμα begründet die Deutung „heiliger Geist" (ähnlich Düsterdieck, Braune in J. P. Langes Bibelwerk XV) dadurch, daß σπέρμα „die göttliches Leben wirkende Gotteskraft in den Gläubigen sei, der sie ihre göttliche Art verdanken". Gerade diese Gotteskraft, welche man nach dem Zusammenhang hier annehmen kann — man könnte sie wohl besser ζωή nennen nach 5, 12 — ist im Briefe eng mit dem Wort verknüpft 1, 1—3, vgl. 5 und 5, 9—11. Der Geist dagegen ist im Briefe als der gegebene Garant der Wahrheit aufgefaßt; er dient dem Worte speciell in dieser Weise 5, 6 (τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια); 4, 6; 3, 24, vgl. 2, 27. Von dieser Seite aus ergiebt sich dann eine solche Ähnlichkeit zwischen den Funktionen des Wortes und Geistes, daß 3, 9 beide Erklärungen nicht verschiedenen Sinn ergaben.

[1]) Es ist nicht einzusehen, warum Weiß ὕδωρ und αἷμα nicht als auf die Erfüllung des messianischen Berufs bezügliche Thatsachen gelten lassen will (V. 6). Wenn dadurch für V. 7. 8 das neue Moment gewonnen werden soll, daß diese Thatsachen nun zusammen mit dem Geist die Messianität oder Gottessohnschaft beweisen, so braucht deswegen nicht eine künstliche Isolierung vorher stattzufinden. S. Beyschlag II, 450; Holtzmann II, 508 f.

selbst der λόγος τῆς ζωῆς,[1]) das Wort von dem erschienenen und dann verkündigten ewigen Leben 1, 1. 2. Dies Wort ist gleichbedeutend mit ἀλήθεια, wie die Korrespondenz der Gedanken in 1, 8 und 10 beweist: die Selbsttäuschung ist Nichtwahrheit — die Selbsttäuschung ist nicht Wortinhalt.[2]) — Dies Wahrheitswort steht wie bei Jakobus in kausaler Beziehung zum sündlosen Wandel Jak. 1, 21. Die angeführten Stellen benutzten das Wort durchweg in diesem Sinn. Im selben Verhältnis zum christlich sündlosen Leben steht seiner Natur nach der γεγεννημένος. 2, 29 hat ein solcher aus Christus[3]) Gezeugter deswegen ein Recht auf diesen Titel, weil er die Gerechtigkeit thut, vgl. 3, 10. 3, 9 wurde schon erwähnt. 4, 7 wird die Gleichung zwischen den Liebenden und den aus Gott Gezeugten hergestellt. 5, 4 statuiert, daß alles aus Gott Gezeugte die Welt besiegt, und 5, 18 verneint wie 3, 9 die Möglichkeit, daß ein aus Gott

---

[1]) Der Genetiv heißt zunächst nur das vom Leben handelnde Wort. Hernach kommt hinzu, daß dies Wort Leben ist (1, 2; 5, 20), hat und giebt (5, 10). Gerade in diesem Zusammenhang 1, 1—3 liegt ja, wie oft hervorgehoben ist, jene Kraft der Geschichtlichkeit, welche das von Gott gesprochene (Cremer s. v. λόγος: „was Gott der Welt zu sagen hatte") und von den Zeugen als sprechendes (ἀκηκόαμεν) verkündigte Wort zur Gründung eines Neuen in der Menschheit befähigt.

[2]) Weiß unterscheidet zwischen der Wahrheit überhaupt und dem Wort Gottes, wie wir es als seine vollendete Offenbarung durch Christum vernommen haben. Luthardt (bei Strack-Zöckler) versteht unter ἀλήθεια das objektive Gut der Wahrheit, d. i. für uns die Gottesgemeinschaft, weil in ihr der Mensch zu seiner Wahrheit komme; λόγος ist ihm die ins Wort gefaßte (ins Wort der Verkündigung) Offenbarung Gottes in Christo überhaupt. Gegenüber dem von beiden richtig gefaßten Wort kann nicht ἀλήθεια das Allgemeinere sein, weder als Offenbartes noch als Natürlich-menschliches. Dann würde ja das Wort nicht alles oder nicht Genuines sagen. So wie Johannes πνεῦμα τῆς ἀληθείας 4, 6 sagt und zugleich τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια 5, 6 könnte er auch λόγος ἀληθείας wie Jakobus und ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ἀλήθεια sagen. Der Inhalt und Umfang ist derselbe; natürlich behält dabei ἀλήθεια seine besondere Bedeutung: 1, 6. 8 und 2, 4. 21, etwa das richtige, praktische Verhalten (s. Wendt, Studien und Kritiken 83. 542 f.), welches sozusagen die Probe bildet auf die Echtheit des Wortes und Geistes.

[3]) Es ist nach V. 28 ganz zwingend, daß unter δίκαιος Christus gemeint ist, vgl. 3, 7 mit 8; dann muß auch ἐξ αὐτοῦ auf Christus gehen, ganz gleich, ob diese Verbindung sonst nicht vorkommt: gegen Weiß, Luthardt u. a.

Gezeugter sündigen könne. Nur 5, 1 macht eine Ausnahme, die hernach zu berücksichtigen ist.

Bei Jakobus zeigte sich in dem Einfluß des Wortes auf das christlich-sündlose Leben die Identität desselben mit dem *νόμος*. Dieselbe Einheit fehlt in unserm Brief, der das Möglichste an Einheitlichkeit der Ideen erreicht, nicht. Johannes hat das Wort *ἐντολή*, Gebot. Während ihm die Sünde *ἀνομία* (3, 4) ist, weicht auf der positiven Seite der *νόμος* der *ἐντολή*, die Satzung dem Auftrag Christi 3, 23 (s. Ev. Joh. 13, 34). Diese *ἐντολή* ist gleichbedeutend mit *λόγος*. So ausgesprochen 2, 76: *ἡ ἐντολὴ ἣν παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε*,[1]) vgl. 2, 5 *τηρεῖν τὸν λόγον* mit 2, 4 vgl. 3, 11. Diese Gleichung wird durch die von *ἀλήθεια* und *ἐντολή* bestätigt 2, 4. 8 (*ἀληθές*).[2]) Jenes Prädikat verdient das Gebot, weil es unter neuen veränderten Bedingungen eingetreten ist 2, 8 mit 2, 7. So entspricht es bis ins einzelne dem *λόγος ἀληθείας*, der eben als der Offenbarung entstammend wirklich Wahrheit enthält und deswegen der *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* heißt, weil er in dieser vorher unmöglichen, die Freiheit verbürgenden Form des Gesetzes auftritt Jak. 1, 18. 21 mit 1, 25; 2, 12, vgl. 3, 14; 5, 19. Auch Neuheit und Alter des Gebotes haben ihr Analogon bei Jakobus in der Bezugnahme auf den Dekalog und die Zuspitzung desselben zum *ὅλος ὁ νόμος* 2, 8—12. Hätte Jakobus weiter hierüber reflektiert, so hätte er zum selben Schluß kommen müssen wie Johannes in seinem *ὅτι τὸ φῶς ἤδη φαίνει*.

---

[1]) Soll die *ἐντολὴ παλαιά* nicht das Liebesgebot sein, so ist doch erst recht nirgends gesagt, daß ihr Inhalt sei, die Sünde zu erkennen und zu lassen (Weiß). Daß Johannes in V. 7 dasselbe Liebesgebot wie in 8 meint, bedingt doch noch nicht, daß der Leser von V. 7 das schon erraten müsse. Er soll seine Erkenntnis bis zum 8. Verse aufsparen und dann rückwärts schließen. War es für Jesu Aussprache ein Neues, so ist es jetzt etwas Bekanntes, Altes geworden (vgl. das allerdings unsicher bezeugte *ἀπ' ἀρχῆς*). Das nunmehr Neue daran besteht in dem Inhalt des Satzes mit *ὅτι*. Das Gebot ist ein neues, weil jetzt (nach Christi Verklärung und Vollendung seines Werkes Joh. 7, 39) der Geist die Wahrheit der Verheißung garantiert (2, 25).

[2]) *Ὅ ἐστιν ἀληθές*; richtig Luther: *ὅ* bedeutet das Gebot als Gebot der neuen Zeit, daher nicht *ἥ*, was nur auf den sachlichen Inhalt ginge. Weiß sieht in dem Relativsatz mehr eine schriftstellerische Bemerkung über die Richtigkeit der Aussage des Hauptsatzes. Diese Einschränkung beruht nur darauf, daß er in V. 7 nicht das Liebesgebot findet und also auch kein Wahrgewordensein annehmen darf.

Worin besteht der Inhalt dieser ἐντολή? Drei Reihen sind aufzustellen. 1. Nach 2, 8 ist die ἐντολή ein Ausfluß des erschienenen Lichtes; nach 9 ist der Bruderhaß der absolute Kontrast des Lichtes: demnach müssen Bruderliebe und Gebot zusammengehören; dies hat jene zum Inhalt. Das bestätigt die Aussage über die ἀγγελία (= λόγος = ἐντολή) 3, 11 mit 1, 5. Nach 3, 18. 19 ist die wahrhaftige Liebe ein Beweis für das Sein aus der Wahrheit, von welcher die ἐντολή unlöslich ist. 2. Nach 3, 23[1]) besteht der Inhalt des Gebotes im Glauben an den Namen Jesu Christi und in der Bruderliebe; nach 4, 21 darin, daß der Gottesliebe die Bruderliebe folgen muß. Derselbe Gedanke ist 5, 2 so formuliert, daß die Bruderliebe (= Liebe zu den Kindern Gottes) Kennzeichen für die Gottesliebe und damit für die Erfüllung der Gebote ist. Denn — und das ist die letzte vollendende Aufklärung — Gottesliebe besteht eben darin, daß man seine nicht schwierigen Gebote hält 5, 3. Stellt man die beiden Sätze 3, 23 und 4, 21 sich gegenüber, so ergiebt sich aus der Gleichheit von Hauptsatz und zweitem Glied des Nebensatzes die Gleichheit des ersten Gliedes: Glaube an den Sohnesnamen ist für das Gebot der Bruderliebe dasselbe wie Liebe zu Gott. Weil nun mit der letztern das Halten der Gebote verbunden ist (5, 3), so gehört dasselbe auch zum Glauben.[2]) Daß innerhalb dieses Gefüges von Glaube und Gottesliebe und Gebot die Bruderliebe speciell an dasjenige Glied des psychologischen Zusammenhangs geknüpft wird, welches Gebot[3]) genannt wird, zeigt deutlich der Zusatz in 3, 23 καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. 3. Verband sich die gleich bestimmte ἐντολή zuerst mit den objektiven Größen Wort und Wahrheit und dann den subjektiven Glaube und Gottesliebe, so einigen sich alle Momente in einer

[1]) Über die erklärende Bedeutung von ἵνα nach einem vorausgehenden Demonstrativum s. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 69, 6.

[2]) S. Weiß, N. Th. § 151, a Anm. 2.

[3]) Es ist sehr wichtig, daß Johannes die Form des Gebotes nicht verwirft, dieselbe vielmehr ein selbständiges Moment in seinem Lebensprozeß sein läßt, demselben also die Forderung und Handlung einfügt. Holtzmann (II, 495) nennt diesen Appell an die Willensthätigkeit eine Inkonsequenz gegenüber der johanneischen Metaphysik. Von einer solchen im Sinne eines Systems des Idealismus zu reden, verbietet für den hier behandelten Zusammenhang gerade die Berührung des Gebotes mit der Gottesliebe, welche im Glauben an Christus existiert, und mit dem Wort, welches erst in

dritten Aussage. 2, 5 läßt wie 4, 21 und 5, 3 das Halten des Gebotswortes zur vollen Gottesliebe gehören. Das ist nach 5b ein Kennzeichen des Bleibens in ihm. Und die Wirklichkeit dieses Bleibens hängt an der Gleichheit des Wandels mit Christo 2, 6. So wird schließlich das Motiv der Gebotserfüllung mit dem Ursprung des Gebots zusammengefaßt. Der Inhalt bleibt ja derselbe, weil auch Christi Wandel in Bruderliebe bestand 3, 16.

Die Übereinstimmung mit Jakobus ist zweifellos in Bezug auf diesen Inhalt des Gesetzes vorhanden. Das Verhältnis des *νόμος τῆς ἐλευθερίας* zu den Werken und zur *πίστις* war bei Jakobus durch die *σοφία* vermittelt. Die von der *σοφία* beherrschte *καλὴ ἀναστροφή* hat auch im Jakobusbrief Bedeutung. Das *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*[1]) ist der Ausdruck für die normale Gestaltung des christlichen Wandels 1, 7, vgl. 2, 9. Der scharfe Gegensatz *ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν* fehlt hier (1, 5. 6; 2, 9. 11) so wenig wie Jak. 3, 15 die irdische und dämonische Weisheit. Die Rechtbeschaffenheit heißt bei Johannes wie bei Jakobus auch *δικαιοσύνη*. Es handelt sich um das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* 2, 29; 3, 7.[2]) 10; 5, 17 mit Jak. 1, 20; 3, 18. Die Bruderliebe soll *ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ* geübt werden, nicht allein mit dem Wort und der Zunge 3, 19 mit Jak. 2, 14—17; 1, 19 ff. So entstehen *ἔργα δίκαια* anstatt der *ἔργα πονηρά* des Hasses

---

Christus offenbar geworden ist. Daß zwei Betrachtungsweisen vorliegen, kann zugegeben werden, doch muß man hinzufügen, daß beide geschichtlich vermittelt sind. Übrigens handelt es sich hier nur um die Auffassung des Briefs. Vgl. Schlatter S. 317: „Mit klarem Bewußtsein wird stets auf die Willensgestalt hingewiesen als auf das den Menschen innerlich Beseelende und Bildende." Der Begriff „Gebot" wird nachdrücklich auf Christus übertragen.

[1]) Von Christus haben sie nach 1, 5 die Kunde gehört, daß Gott Licht ist. Es ist also eine dem christlichen Leben angehörende Forderung im Lichte zu wandeln. Ähnlich bildet in Jak. 1, 17 *ὁ πατὴρ τῶν φώτων* die Voraussetzung für die Beschreibung der einen großen Gottesgabe. Von diesem Wahrheitswort aus wird ja denn auch das christliche Leben gelenkt. S. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage S. 63.

[2]) Das Gerechtsein wird an beiden Stellen an dem Vorbild Christi gemessen; es ist nicht verschieden von dem Wandel im Licht und der sich opfernden Bruderliebe. Der *ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* erhält das doppelte Prädikat: aus Christus gezeugt und gerecht wie Christus. Dagegen ist der nicht Gerechtigkeit Thuende auch nicht aus Gott; statt *ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην* läßt sich auch sagen *ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*.

3, 12 mit Jak. 2, 21. 24. 25. Zum dauernden christlichen Leben gehört das ἁγνίζειν 3, 3 mit Jak. 4, 8, vgl. 3, 17. Wenn man die Gebote erfüllt, thut man das vor Gott Wohlgefällige 3, 22, vgl. 5, 14; sind sie doch der Willensanspruch Gottes 2, 17, vgl. 5, 14 mit Jak. 1, 18 (βουληθείς).[1])

Doch alle Aussagen des Johannesbriefes über das Wort, die Geburt aus Gott, das Gebot, den Wandel, die Werke lassen sich erst ganz erfassen, wenn sie in den Rahmen der Einheit gestellt werden, welche durch Jesus Christus zwischen Gott und den Seinen besteht. Auch im Jakobusbrief sehen wir alle Gedanken in den des Bundes auslaufen, der für das Christenleben die alleinige Basis bildet. Der geschlossene Kreis, den wir in den armen Erwählten des Jakobusbriefes und dem berufenen und erwählten Eigentumsvolk des Petrusbriefes fanden, ist auch für Johannes der Adressat seiner Worte und die Gemeinschaft seiner Liebe. Der Kreis ist anders gebildet wie bei den beiden ersten Aposteln. Während dort der Gegensatz zur selbstgewissen Welt und die Gefährdung durch dieselbe wesentlich mit zur Bestimmung beitrugen, ist hier, obwohl jener Gegensatz genau so scharf bekannt wird wie dort, einzig und allein das Verhältnis zu Gott der Bildner des geschlossenen Kreises. Die Zeugung aus Gott macht zu Kindern Gottes, des Vaters Joh. 3, 10, vgl. 1. 2; 5, 2. Das zwischen Gott und den Kindern bestehende Verhältnis ist das der Liebe: ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ 3, 1. Dasselbe Verhältnis herrscht unter den Kindern auf Grund des ersteren 5, 2. Weil sie mit Gott Gemeinschaft haben, sind sie auch untereinander in Gemeinschaft verbunden 1, 3. 7. — Im stärksten Gegensatz zu diesen Kindern Gottes stehen die, welche nicht das Merkmal der Gerechtigkeit an sich tragen, die τέκνα τοῦ διαβόλου 3, 10; vgl. Jak. 4, 1—10. — Doch ist τέκνα

[1]) Bei Jakobus ist der besondere Willensakt Gottes in der Zeugung aus dem Wort wirksam, welche der aus der ἐπιθυμία entgegensteht. Hier wird ebenso der Wille Gottes der ἐπιθυμία, welche in der Welt ihr Wesen hat, gegenübergestellt, nur so, daß auf die selbständige Bejahung des göttlichen Willens reflektiert wird. — Joh. 5, 14 sollen sich die αἰτήματα nach dem Willen Gottes richten, dann werden sie, so sagt die παῤῥησία, erhört. Dem entspricht Jak. 5, 16 πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου. Es liegt in dem κατὰ τὸ θέλημα mehr als daß bloß der Wille auch im Beten gekannt und gethan wird (Weiß). Die ganze Verfassung des Betenden soll dem Willen Gottes entsprechen.

θεοῦ noch nicht das endgültige Wesen der Christen: ὅμοιοι τῷ Χριστῷ bei seiner Erscheinung zu sein, ist das Ziel ihrer Hoffnung. Auch dieser Fortschritt, wie schon das Verhältnis der Liebe zu Gott und untereinander erinnert an Jakobus und Petrus.[1]) (Die Anreden ἀγαπητοί (2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11) und τεκνία (2, 1. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21) kennzeichnen das Gemeinschaftsverhältnis des verkündigenden Augenzeugen mit den Lesern (1, 1—3), deren Freude (1, 4, vgl. Jak. 1, 1. 2) vollkommen zu machen, Wunsch und Gruß ist.

War es im Jakobusbrief der Glaube als Treue,[2]) der von Wirklichkeit und Wesen des Bundes überführt wurde, der die Einheit aller Momente für das in der Offenbarung Gottes in Christo ruhende menschliche Leben bejahte, der in Energie auf seine Aufgabe, das Leben dem Bunde entsprechend einzurichten ausging — so teilen sich in unserm Brief die Funktionen der Psyche, welche die Einheit Gottes mit seinen Kindern allseitig bejahen und sozusagen bearbeiten, in πιστεύειν (πίστις), γινώσκειν und ἀγαπᾶν (ἀγάπη). — Das Substantivum πίστις kommt bei Johannes einmal vor, im Briefe 5, 4. Der Glaube ist Sieg und Sieger im Kampfe mit der Welt, d. h. er hat nicht allein die Welt mit der That überwunden, sondern er ist seiner Natur nach ein im Gegensatz zur Welt stehendes Leben im Menschen, in einem solchen Gegensatz, der immerfort die andere Satzung

---

[1]) Weiß (N. Th. § 150 d Anm. 9) will die Gotteskindschaft kein objektives Verhältnis sein lassen, sondern nur eine subjektive Beschaffenheit der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott. Hängt, wie Weiß aus dem Evangelium (siehe Brief 2, 29 mit 3, 1) zugiebt, die Gotteskindschaft mit der Zeugung zusammen, so ist damit zweifellos der metaphorische Sinn überschritten. So sehr auch der Begriff der Zeugung mit dem der Forderung verschwistert ist (s. oben), er beruht doch auf einer That Gottes, die einen Zustand geschaffen hat. S. besonders 5, 1. — Es ist also geschichtliche Realität, nicht metaphysische, welche der Gotteskindschaft zu Grunde liegt. Der Brief giebt nirgends Veranlassung von einer „vorchristlichen Gotteskindschaft" oder „Naturgnade" zu reden: Holtzmann II, 471 ff.

[2]) Im Johannesbrief ist die Bund wahrende Gesinnung Gottes durch πιστός (1, 9) ausgedrückt. Dem πιστός tritt δίκαιος zur Seite, weil die Gerechtigkeit ein Halten des Gesetzes ist, welches sich Gott mit diesem Bunde auferlegt hat. Auch die Gerechtigkeit Christi besteht in der Erfüllung seiner Aufgabe in dem Liebesbund Gottes 2, 29; 3, 7 mit 3, 16. Vater und Sohn sind solidarisch in Bezug auf diesen Liebesbund 2, 23.

vernichtet.[1]) Insofern als der Glaube Sieger ist, thut er dasselbe wie (nach 4a) *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ*. Wenn der Sieg Sieger ist und etwas anderes auch Sieger heißt, so muß dies zweite dem ersten untergeordnet sein. Der Glaube steht also über dem aus Gott Geborenen. Nach V. 5 ist *ὁ πιστεύων* der Sieger (*ὁ νικῶν*). Demnach ordnen sich *γεγεννημένος* und *πιστεύων* der *πίστις* unter und sind einander koordiniert. Die letztere Gleichung findet sich in 5, 1: *πᾶς ὁ πιστεύων . . . ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.*[2]) Wenn nun die *πίστις*, welche doch den Menschen gehört (*ἡμῶν*), verselbständigt wird gegenüber ihren Besitzern, so liegt die Vermutung nahe, daß der Inhalt des Glaubens, das in ihm dem Menschen zur Überführung Mitgeteilte,

---

[1]) Der Glaube ist nicht, wie Weiß (bei Meyer XIV [5]) schnell urteilt, nach bekannter Metonymie selbst der Sieg, d. h. nach dem Participium der Urheber des Sieges. Der Ton ruht auf *ἡ νίκη*, welches einen selbständigen Begriff ausmacht und durch *ἡ πίστις ἡμῶν* ersetzt wird. Die Auffassung dieser Stelle ist besonders wichtig, weil *πίστις* hier allein vorkommt und einen von *πιστεύειν* abweichenden, über dasselbe hinausgehenden Sinn hat. Richtiger erklärt Braune (in Langes Bibelwerk): „Die victoria parta, die Thatsache des Siegs, der Glaube, nicht Ursache, sondern Teilnahme des Siegs . . . wird notiert." Den Aorist in diesem adjektiven Sinn zu nehmen, hindert nicht das *ἡμῶν* (gegen Weiß), befürwortet aber der Artikel vor *νικήσασα* Blaß § 47, 6. Doch ist jene Seite nicht genügend: der Glaube ist nicht bloß der vom Sieg dauernd begleitete Sieger, sondern eben auch — und das ist ein Moment für sich — der Sieg selbst.

[2]) Das Perfektum *γεγέννηται* beweist weder, daß der Glaube das Gezeugtsein zur Bedingung hat (Holtzmann II, 486), noch daß hier ein besonderer, wider die Irrlehrer bewährter Glaube (Weiß, N. Th. § 150c. Anm. 6 und bei Meyer) erst aus der Zeugung hervorgeht. Mit Ausnahme von 5, 18 (vgl. das aktivische *γεννήσας* 5, 1) ist im Briefe nur das Perfektum gebraucht, weil immer an den Zustand, ja an den Charakter des *γεγεννημένος* gedacht wird. „*Ὁ πιστεύων* ist ein *γεγεννημένος*" kann nur heißen, daß das Glauben und das Gezeugtsein in eins fallen. Wollte man auch das Präsens setzen, so würde doch der Satz „der Glaubende wird aus Gott gezeugt" nicht das Glauben als die Bedingung des Gezeugtwerdens erzeigen, sondern bei derselben Gleichzeitigkeit wie oben aus dem zweiten Teil der Gleichung eine Handlung machen, während der Konzinnität halber doch auch hier ein Zustand (Perfektum) gefordert wird. Es ist jedoch — um das letzte zu sagen — das Präsens (*πιστεύων*) ebenso die allein mögliche Bezeichnung für das Aktivum, wie das Perfektum (*γεγέννηται*) für das Passivum. Siehe Luthardt und Beyschlag. — Das Substantivum *πίστις* entspricht vielmehr den Aussagen von Weiß über Glaube in § 149 und 150c, daß der Glaube die Bedingung sei, unter welcher man aus Gott gezeugt wird.

das Selbständige sein wird, von dem die Zeugung aus Gott die Folge ist. Natürlich ist Inhalt nicht ohne dasjenige, wovon er der Inhalt ist, hier also nicht ohne das seelische Leben des Menschen. — Sechsmal ist der Inhalt im Briefe ausgedrückt:

3, 23 *τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ;*
4, 16 *τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν;*
5, 1 *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός;*
5, 5 *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;*
5, 10 *εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ;*
5, 13 *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ;*

vgl. 5, 10b die beiden Negationen und 4, 9. 10. 15; 5, 20 und 2, 22 ff.; 1, 1—3. In unübertreffbarer Entschiedenheit wird also Jesus als der Sohn Gottes oder als der Christus als Gegenstand des Glaubens bezeichnet. Das *πιστεύειν* ist der erste Akt, durch den Stellung zu ihm und in ihm genommen wird.[1]) So heißen 5, 13 die Leser *οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα κτλ.*; der Glaubende ist dann der aus Gott Geborene, der auch nach 2, 19 aus Christus geboren genannt werden kann, 5, 1; der das Gebot der Nächstenliebe Erfüllende, welches Christus gegeben hat 3, 23; der das Zeugnis Gottes in sich Tragende, welches von seinem Sohne zeugt 5, 9. 10; der Sieger über die Welt 5, 5, welche der Gegensatz zu Christus ist 2, 15. 16 (*πατήρ*); 3, 1. 13; 4, 5 f.; 5, 4 f. 19.[2]) — Diese erste Seite des jakobeischen Glaubensbegriffs ist naturgemäß von Johannes weit mehr und tiefer ausgebildet, als die geringen, aber doch zweifel-

---

[1]) Das *λαμβάνειν* des Evangeliums ist der erklärende Ausdruck für das Glauben bei Johannes, wie die Meisten es so erwähnen, z. B. Weiß § 149a und 150c. A. 6; Beyschlag II, 449; Holtzmann II, 486 u. a. Die Momente der gewissen Zuversicht (Weiß) und des Vertrauens (Beyschlag) sind nicht ganz auszuschließen, sie treten aber nur als begleitende auf. Der Hauptgedanke ist immer der des neuen besonderen Inhalts, und das ist nichts anderes, als der seelische Akt des Menschen bei der Bundesschließung in Christo.

[2]) Auf die dreifache Bedeutung des Wortes *κόσμος*, welche auch im Briefe hervortritt, (die zu erlösende Welt als universale Menschheit 2, 2; 4, 14; die Welt als Schauplatz der Heilsgeschichte 4, 1. 3. 9. 17; die Welt als Gegensatz der Gottesgemeinde 2, 15. 16. 17; 3, 1. 13. 17; 4, 4. 5; 5, 4. 19) ist hier nicht näher einzugehen. Nur ist es für uns wichtig, daß die letzte Bedeutung des Gegensatzes genau dieselbe wie bei Jakobus an den genannten Stellen (besonders 1, 27 und Kap. 4) ist.

losen Äußerungen in Jak. 2, 1. 5. 19. Die jakobeische πίστις umfaßt ja auch das zweite hier besonders durch γινώσκειν ausgedrückte Moment der Einheit innerhalb des Offenbarungsverhältnisses, der Einheit, welche durch nichts beunruhigt oder gar gespalten werden kann. 2, 3, vgl. 4 hebt das Erkennen Christi (αὐτοῦ = Christus nach V. 1 und 2) als besondere Funktion heraus, über deren Thatsächlichkeit wieder ein Erkennungsbeweis zu führen ist.[1]) Dieser besteht im Halten der Gebote. Dies γινώσκειν wird 2, 5 durch dieselbe Folge der Gedanken (Halten = Vollendung der Liebe = in ihm Sein) wie in 2, 3 (Halten = Erkennen) ἐν αὐτῷ εἶναι genannt. 2, 13a muß gemäß den beiden parallelen Gliedern 2, 12 und 13b γινώσκειν eine ähnliche Bedeutung haben: die Vergebung der Sünden, die Besiegung des Bösen repräsentieren eine Behauptung des innern christlichen Standes gegenüber feindlichen, Zwiespalt bringenden Mächten. Das Erkennen des „von Anfang", Christi, muß eine Zusicherung der Stabilität des Christenlebens enthalten. Es wird ja auch das doppelte ἐγνώκατε in 13c und 14a durch ein Starksein, ein Bleiben des Wortes Gottes und wieder durch den Sieg über den Bösen ersetzt. — Die Welt kennt die Kinder Gottes nicht, weil sie ihn, Christus, nicht erkannte 3, 1. Nach 3, 1a und 2—6 ist es das den Gotteskindern eigentümliche Wesen, welches die Welt nicht erkennt. Dies Wesen besteht in der harmonischen Abgeschlossenheit von allem, was Sünde oder Ungesetzlichkeit ist, πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει. Und diese Einheitlichkeit beruht eben auf dem γινώσκειν Gottes: πᾶς

[1]) Der Grund (Weiß bei Meyer), daß die Ausführung in 2, 3 ff. sich an 1, 6—10 anschlösse und deswegen Gott dem Verfasser als das Hauptsubjekt vorschwebe, ist nicht ausreichend gegenüber dem Zusammenhang mit V. 1 und 2: die von Christus gesühnte Sünde wird durch das Halten der Gebote verhindert; so nur wird Christus ohne den Widerstreit der Sünde ganz erfaßt. Dies γινώσκειν Christi scheint sein Verständnis als des παράκλητος und ἱλασμός zu übertreffen. Auch dieser Gedankengang führt in das, was man das Geheimnis des Johannes nennen kann: „Die geschlossene Einheitlichkeit des Verhältnisses zu Gott in Christo wird durchbrochen durch die nun auch aufgehobene Sünde (3, 5). Die reinigende und vergebende (1, 7. 9; 2, 2) Thätigkeit Gottes in Christo ist nicht das letzte, sie geht sozusagen im Ziele (γινώσκειν bis zum ὁρᾶν) unter. Bei Jakobus und Petrus wird der im Grunde gleiche Gedankengang nicht so auffällig, weil das Ziel ganz und deutlich in die Zukunft verlegt wird.

ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Es ist keine metaphysische Unbeweglichkeit, wenn mit diesem γινώσκειν eine unveränderliche, nicht zu störende Ordnung im menschlichen innern Leben gesetzt wird, eine Ordnung, welche allerdings der Erfahrung widerstreitet (1, 8. 10; 2, 1. 2; 5, 16), doch aber eine notwendige Betrachtungsweise ist. Wird Christus „erkannt", dann auch die ganze Fülle der göttlichen Liebesoffenbarung, welche für den aus Gott Geborenen notwendige Verhältnisse setzt (3, 9 οὐ δύναται). Der Widerspruch läßt sich nicht ausgleichen, weil göttliche Urteilsweise eintritt. In der Erkenntnis der wesentlichen Gleichheit mit der Wahrheit liegt nach 3, 19 zugleich eine Überzeugung des Herzens, sich trotz aller Erfahrung auf Gottes alles umfassendes Erkennen zu verlassen 3, 20.[1]) Aus der παῤῥησία wird dann ein Gebet V. 22. — Wer würde durch diesen ganzen Gedankengang nicht lebhaft an Jak. 1, 4—8 erinnert, wo eben dieses hier durch γινώσκειν ausgedrückte Moment des Glaubens, die innere Harmonie betreffs der Offenbarung

---

[1]) Diese Verse (3, 19. 20) sind für die theologische Auffassung des Briefes von hervorragendem Gewicht. Die hauptsächlichsten Punkte der Exegese sind die folgenden. 1. Das γνωσόμεθα hat die prägnante Bedeutung von γινώσκειν und bedeutet deshalb eine Selbsterkenntnis in Analogie der Erkenntnis Gottes, d. h. einen Besitz von sich selbst als eines solchen, der aus der Wahrheit ist. 2. Danach bestimmt sich das ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι; es bedeutet die Wesensgemeinschaft mit der bekannten Wahrheit des, kurzgesagt, Lichtseins. 3. Καὶ πείσομεν ist Folge von γνωσόμεθα. 4. Der Satz mit ὅτι = daß giebt den Gegenstand der Überzeugung des Herzens an. 5. Die Verurteilung geschieht wegen unvermeidlicher Sünden, zeigt aber zugleich eine Abneigung des Herzens gegen die Sünde. 6. Die Größe Gottes besteht in seinem Erkennen aller Dinge; dies Erkennen ist prägnant: Gott ist in Gemeinschaft mit uns trotz der Verurteilung durch das eigene Herz. — Die Folgerungen aus diesem exegetischen Thatbestand sind diese: 1. Weil Gott am Menschen festhält, so hält der Mensch auch an sich selbst fest. 2. Er traut eher Gott als dem eigenen Herzen, wenn dieses auch sein bestes Teil ist. 3. Der Mut, diese psychologischen Bewegungen vorzunehmen, lag in der Fähigkeit, noch zu lieben (ἐν τούτῳ V. 19) trotz der Sünde.

Diese Stelle löst die oben erwähnten Widersprüche nicht ohne Rest auf, aber sie macht doch alle Auffassung des Verhältnisses zu Gott als einer invitabeln Naturgebundenheit unmöglich. Es spricht sich ein starkes persönliches Verhältnis in diesen Versen aus; jedoch wird bei aller Beweglichkeit nicht die erhabene Würde des an Gott sich messenden εἶναι preisgegeben. — Die Bedeutung des γινώσκειν wird hier am entschiedensten

deutlich und lebhaft behandelt ist? So wenig ist übrigens die Anschauung des Johannes metaphysisch erstarrt, daß er nicht allein den erwähnten Kampf des Herzens kennt, sondern ausdrücklich eine Verwandlung des Menschen vom Tode zum Leben betont 3, 14. Wer das sogen. sittliche Moment zu vermissen gewohnt ist, der sei gerade hier auf den Zusatz *ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς* aufmerksam gemacht. — Das *γινώσκειν* wird zum Christentitel ebenso wie das *πιστεύειν* 4, 6: das Hören bezieht sich auf die nur bei Christen erfolgreichen Mahnungen, die Geister zu prüfen 4, 1 ff.; wer Gott erkennt, hört nur auf die rechten Geister, die aus der Wahrheit sind.[1]) 4, 16 stellt beide Titel nebeneinander. In 5, 20[2]) wird noch einmal deutlich, daß *γινώσκειν* mehr ist, auch als das feste Wissen. Denn das dreifache *εἰδέναι* in 18—20 gipfelt noch erst in der Erkenntnis des Wahrhaftigen, welche ein Sein in ihm ist.[3])

---

klar. — Außer der im Text erwähnten Erinnerung an Jak. 1, 4—8 ist 2, 13 *ἔλεος κατακαυχᾶται κρίσεως* nicht unähnlich, insofern als die Einheit zwischen Richter und Freiheitgeber auf der objektiven Seite und die Einheit zwischen der Nächstenliebe und dem ganzen Gesetz auf der subjektiven Seite beruhigt. Bei Johannes tritt für erstere die Einheit Gottes ein, der Sünde wohl sieht, aber auch nach Art des Liebesbundes alles im Menschen erkennt, für letztere die Einheit des liebenden und so ganz und voll erkennenden Gotteskindes ein.

[1]) S. Weiß bei Meyer zu dieser Stelle.

[2]) S. Holtzmann II, 488.

[3]) Dies *γινώσκειν* des Johannes hängt insofern mit der *σοφία* bei Jakobus zusammen, als die Erkenntnis sittliche Motive setzt und fördert. Während *γινώσκειν* sich auf Gott oder Christus bezieht, ist die *σοφία* an christlicher Norm sich messendes Selbstbewußtsein. So wird das „Erkennen" einfacher und einheitlicher als die im Kampf mit Gegensätzen menschlich arbeitende „Weisheit". Doch hatten wir 3, 19 in dem *γνωσόμεθα, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν* eine Beziehung auf das eigene Ich zu erkennen. Die Parallele zu Jak. 3, 14 ist auffallend:

1 Joh.: *ἀγαπῶμεν . . . ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.*

1a Jak.: *δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας.*

2 Joh.: *καὶ ἐν τούτῳ γνωσόμεθα, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν καὶ πείσομεν . . . τὰς καρδίας ἡμῶν.*

2a Jak.: *εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε . . . ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε τῆς ἀληθείας.*

Anstatt 1 auf 1a und 2 auf 2a lassen sich auch 1a auf 2 und 1 auf 2a beziehen.

Die ἀγάπη τοῦ θεοῦ vertritt bei Johannes das Moment der Energie zur Glaubensbehauptung und zum Werk und ist das dritte der Momente, welche die jakobeische πίστις aufweist.[1]) Das zeigt die eng und unlöslich geschlungene Verknüpfung mit der Bruderliebe. Zugleich aber wird in diesem Begriff der Gedanke des Bundes mit Gott, der auf göttlichem Handeln beruht, so lebendig, daß es zuweilen fast scheint, als ob die Liebe in einer gewissen Unbestimmtheit des Subjekts und Objekts zwischen Gott und Menschen stände.[2]) Weil alle Liebe aus Gott ist (4, 7), der die Liebe zum Wesen hat (V. 8), weil demnach der Liebende im engsten Sinn zu Gott gehört (V. 7b), weil aber auch erst in der Offenbarung durch die Sohnessendung die Liebe Gottes Eigentum unseres Erkennens geworden ist (V. 9), so beruht der Liebesbund auf einer solchen Initiative Gottes, welche im Menschen die Liebe erzeugt als der göttlichen That entsprechende Energie 4, 10. 19. Mit dem beachtenswerten Ausdruck ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν wurde ja 4, 16 die Liebe als Glaubensgegenstand (s. o.) bezeichnet. Und die Erklärung der ἀγάπη in 3, 16 macht es vollends gewiß, daß der geschichtliche Bund in Christo ein Bund der Liebe ist.[3]) In der Art dieses Bundes liegt es begründet, daß aus der Liebe Gottes zugleich Liebe zu Gott und zum

---

[1]) Die ἀγάπη θεοῦ ist von πιστεύειν und γινώσκειν unzertrennlich. Sie ist eine Teilbewegung und ein Teilinhalt in einem Ganzen. So Haupt in seiner Auslegung S. 218: „Ist das Erkennen Gottes eine Folge der göttlichen Geburt, diese aber erkennbar in der Liebe, so folgt, daß der Mangel dieses Kennzeichens schließen läßt auf mangelnde Erkenntnis Gottes.“ S. bei Holtzmann II, 489. Vgl. Cremer s. v. ἀγάπη: Glaube — Liebe zu Gott — Liebe zu dem Nächsten ist die kausale Folge.

[2]) Die Auslegungen zeigen, daß ein Schwanken in Bezug auf das Genetivverhältnis allerdings sehr gut möglich ist. An allen in Betracht kommenden Stellen (2, 5. 15; 3, 17; 4, 12; 5, 3) giebt sowohl Liebe Gottes zu uns als Liebe zu Gott einen entsprechenden Sinn. 4, 10 wird die Liebe schlechthin definiert als Liebe Gottes zu uns s. 4, 16. Diese Liebe ist göttlicher Art, so daß man auch versucht sein könnte, an einen gen. qualit. zu denken. Doch wenn es exegetische Forderung ist, sich für den gen. subj. oder obj. zu entscheiden, so kann 2, 5 und 4, 12 nur als gen. subj. und 2, 15 und 5, 3 nur als gen. obj. gemeint sein, während 3, 17 entweder Analogie zu 5, 3 als Erfüllung der Gebote Gottes ist oder infolge des Zusammenhangs mit V. 16 als Liebe von Gott gedeutet werden kann.

[3]) „Gott ist alles, was er ist, nicht für sich, sondern für uns“ Cremer zu 4, 8.

Nächsten wird, indem die Energie, welche den Bund annehmend bejaht, in diesen beiden Thätigkeiten sich auswirkt.[1]) Ὁ ἀγαπῶν ist der Titel für den, der solche doppelgestaltige Liebe hegt 4, 7. 8. 20; 5, 1; vgl. 3, 14. In einem solchen ist und bleibt die Liebe Gottes 2, 15; 3, 17, oder er bleibt in der Liebe Gottes 4, 16b. Es ist bezeichnend, wie das für Johannes bedeutungsvolle μένειν gerade an die Liebe und das Erkennen (s. o.) sich anschließt 2, 10; 3, 15. 17; 4, 12. 16; vgl. 3, 14 das Gegenteil ἐν τῷ θανάτῳ; vgl. bezüglich des Gebotes der Liebe 2, 6. 17; 3, 24. Auch hier drängt sich die Parallele zu Jakobus auf. Die ὑπομονή ist dort die Bewahrerin der Glaubensenergie; und ὑπομονή ist nichts anderes als das μένειν hier; nur liegt dort der imperativische Zug stärker vor, welcher aber auch bei Johannes nicht fehlt 2, 28 (μένετε ἐν αὐτῷ); 3, 7. 18; 4, 1. 2. 7. 11; 5, 21. Und wo ein Gebot ist, da ist selbstverständlich auch ein Imperativ, der auf Erfüllung desselben dringt. — Die ὑπομονή soll, wie Jakobus getrost ist, ein ἔργον τέλειον haben. Nach Joh. 2, 5 soll die Liebe Gottes in demjenigen vollendet werden, welcher das Wort hält. Unter den gleichartigen Bedingungen der gegenseitigen Liebe und des Bleibens Gottes in uns ist die Liebe Gottes eine in uns vollendete 4, 12. Das einfache Perfektum tritt 4, 17 wieder ein, wo auf den Zweck der Vollendung reflektiert wird. Und V. 18 schließlich geht die Handlung über in den Zustand, welcher durch die Eigenschaft τελεία charakterisiert wird. Gemeint ist, daß die durch göttliche Liebe geschaffene und ihr gleich geartete Verfassung des Menschen zur Vollendung gelangt. Diese Exegese beweist das ἐν τούτῳ, ἐν ἡμῖν, μεθ' ἡμῶν, die Beziehung der τελεία ἀγάπη in V. 18 auf die menschliche Liebe, der Gebrauch des τετελείωται in Bezug auf den Menschen selbst in 18b. Natürlich ist die Voraussetzung (s. o. S. 61, Anm. 2) für die Aufzählung dieser Beweisgründe die Fassung des θεοῦ als gen. subj.; bei der Übersetzung „die Liebe zu Gott" würde — um nur dies eine zu sagen — ἐν ἡμῖν, ἐν τούτῳ ꝛc. ganz unverständlich sein.[2])

---

[1]) Jak. 1, 12 und 2, 5 haben wir τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν in einer ganz korrespondierenden Verbindung mit dem Bund Gottes, den er mit den Armen und Glaubenden, welche als Beharrende selig und Reichserben sind, geschlossen hat.

[2]) Nimmt Weiß 4, 12 den gen. θεοῦ als subj., warum denn nicht

Der Gedanke der Vollendung läßt sich so ausdeuten, daß die Gemeinschaft mit Gott sowohl für die Leistung der Bruderliebe wie auch für die Sicherheit im Gericht eine genügende und bleibende Höhe erreicht hat. Während die erste Seite das ἔργον τέλειον und den ἀνὴρ τέλειος des Jakobus repräsentiert,[1]) gleicht die zweite der Vollendung des Glaubens aus den Werken zum Gerechtfertigtwerden. Besonders 4, 17 findet sich diese Beziehung aufs Gericht. Wie für das Werk, so auch hier für die vollendete Liebe bietet Christus (ἐκεῖνος) den absoluten Maßstab. 2, 28 wird Christus selbst als der Richter angesehen: ist die Gemeinschaft mit ihm vorhanden, so haben wir bei seiner Parusie Zuversicht und werden nicht zu schanden, vgl. Jak. 5, 7 ff. Auf das Gericht wird sich auch Joh. 3, 21 beziehen. Eine unerschütterliche Einheit der Betrachtung zeigt Johannes darin, daß er keine Furcht mehr gelten läßt, wenn die Liebe vollkommen ist 4, 18. Hierin gleicht er dem Jakobus mehr als dem Petrus. Johannes erwartet dieselbe unbedingte Freiheit beim Gericht wie Jakobus. Zwar kennt er auch das λείπεσθαι ἔν τινι, aber ebenso das Heilmittel dafür, das Gebet 3, 22, vgl. Jak. 1, 5 ff.; — 5, 14, wo durch παρρησία das Gebet aufs Gericht bezogen wird, vgl. Jak. 4, 3 (κατὰ τὸ θέλημα ist das Positive zu κακῶς); — 5, 16, vgl. Jak. 5, 15 und 19. 20. — Die Gabe der Endzeit[2]) ist bei

---

auch 2, 5, eine Stelle, die nach jener ausführlicheren zu verstehen ist? Im Kommentar S. 137 A. wird ein scharfer Unterschied zwischen der Liebe Gottes zu uns und dem göttlichen Lieben gemacht und letzteres abgewiesen, weil die vorausgesetzte (ἐάν) Bruderliebe nicht bewährt genug für einen solchen Titel sei. Darüber ist nun nichts ausgesagt, aber der Gedanke, daß Gottes, die Gott gehörige Liebe in uns eine Vollendung findet, ist so treffend und eigentümlich und ergiebt sich so ungekünstelt, daß man das andere nicht bedarf. In diesem Ausdruck wird die Eigenart des Bundes, den Gott mit seiner Gabe Christus den Menschen schenkt, illustriert: Gottes Eigentum geht als Liebe so völlig in den Menschen ein, daß es dort einen Prozeß durchmacht, einer Vollendung bedarf und so Besitz des Menschen wird.

[1]) Allerdings scheint an der Stelle im Jakobusbrief das τέλειος weiter gefaßt zu sein. Doch ist zu bedenken, daß hernach das ganze Gesetz sich in der Bruderliebe konzentriert, und daß auch σοφία, wenn sie als letztlich ausfüllende hinzukommt, die Bruderliebe als den rechten Inhalt des guten Wandels beurteilt.

[2]) Daran ändert nichts, daß die ζωή zweifellos schon ein gegenwärtiges Gut ist 5, 12; 3, 14, sowie ein präexistentes 1, 2. Der Inhalt der Verheißung bleibt doch die ζωὴ αἰώνιος 2, 25, und diese ἐπαγγελία wird des-

Johannes die ζωὴ αἰώνιος, weil Christus selbst Leben ist und giebt 1, 1. 2; 5, 11. 12. 20; — 2, 25; 3, 14. 15; 5, 13. 16. Die ζωή fehlt nicht bei Jakobus 1, 12.

Alle diese Linien schließen sich von selbst an den dreifach gegliederten Begriff der Glaubenstreue an. Wie Jak. 2, 14—26 ausführlich den Fall der Treulosigkeit und Unbeständigkeit erörtert, so weiß auch Johannes von einer solchen Gesinnung zu reden, welche die Gabe der Gemeinschaft des göttlichen Wesens für sich in Anspruch nimmt, ohne die damit verbundene innere und äußere Leistung zu erfüllen; Ἐὰν εἴπωμεν 1, 6. 8. 10, ὁ λέγων 2, 4. 6. 9, ἐὰν τις εἴπῃ 4, 20 korrespondieren dem ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν Jak. 2, 14, vgl. 1, 22—25 besonders παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.[1]) Eine derartige Täuschung des eigenen Gewissens und der göttlichen Bundesabsicht ist Lüge und nicht Wahrheitsthat; ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν 1, 6 ist von der innern Wahrheitslosigkeit veranlaßte Selbsttäuschung 1, 8, ja ist ψεύστην ποιεῖν αὐτόν (Gott). Wer so redet, ist ein ψεύστης 2, 4; 4, 20, ist noch ἐν τῇ σκοτίᾳ 2, 9. Derselbe Begriff des Gegensatzes zur göttlichen Heilswahrheit ist auch Jak. 3, 14 durch ψεύδεσθε ausgedrückt. Was speciell die Leistung der Bruderliebe betrifft, so sind Joh. 3, 17. (18) und Jak. 2, 1. 4. 14—17, vgl. 1, 26 f. Parallelen. Eine solche Treulosigkeit, die das Gegenteil von ὑπομονή und σοφία (Jakobus), von μένειν in seinen mancherlei Formen (Johannes vgl. noch außer den angegebenen Stellen 2, 14. 27. 28; 3, 6. 9; 4, 13) ist ein Verrat an die Welt, welche beherrscht ist vom Teufel und mit den Mitteln der fleischlichen Begierde die Menschen verführt: Joh. 2, 15; 3, 1. 13; 4, 5; 5, 4. 19 mit Jak. 1, 27; 2, 5; 4, 4. — Joh. 3, 8. 10 mit Jak. 4, 7; vgl. 3, 15. 6. — Joh. 2, 16. 17 mit Jak. 1, 14. 15; 4, 1. 3.

---

wegen nur wertvoller, weil sie schon gegenwärtiger Besitz ist. Die Hoffnung des Schauens Gottes 3, 2. 3 kann als eine besondere herrliche Gabe innerhalb des Lebens dabei geltend gemacht werden. — Mit dem Erkennen aber kann ζωὴ αἰώνιος unmöglich identifiziert werden (Weiß § 146b). Das Erkennen bleibt ja trotz seines Inhalts eine seelische Funktion, das ewige Leben aber eine objektive Gabe, die allerdings an der Gemeinschaft mit Gott haftet.

[1]) S. Schlatter S. 318.

Wie universal muß doch die Einfachheit der Sätze im Jakobusbrief sein, daß nicht allein die bewegliche Individualität des Petrus daran Halt und Gerüst zum theologischen und paränetischen Ausdruck gefunden hat, sondern auch die so scharf wie nur denkbar ausgeprägte Eigenart des Johannes im wesentlichen dieselben Grundbegriffe bearbeiten kann. Die Vermutung wird durch diese Beobachtungen nahe gelegt, daß dem Jakobusbrief die Kraft des Anfangs und der Ursprünglichkeit innewohnt und nicht die Schwäche abgebrauchter, rudimentärer Worte. Doch unsere Aufgabe geht nicht auf diese Untersuchung. — Wie der Petrusbrief selbst durch die Bezugnahme auf sein Vorbild klarer wurde und zugleich auch die Möglichkeiten sich enthüllten, welche in den Sätzen des vorbildlichen Briefes verborgen waren, so erfüllt auch die Vergleichung des Johannesbriefes mit dem des Jakobus diese beiden Aufgaben. In Bezug auf die letztere derselben mögen noch einige zusammenfassende Worte folgen.

Eine sehr beachtenswerte Bereicherung hat das Verständnis der jakobeischen *πίστις* erfahren. Konnten wir die Momente derselben zum Erfassen des johanneischen *πιστεύειν*, *γινώσκειν* und *ἀγάπη* benutzen, so werden doch auch sie ihrerseits wieder bestätigt und gemäß den hinter ihnen stehenden Realitäten durchschaut. Denn das läßt sich wohl behaupten, daß nicht nur die Individualität des Johannes das plus geschaffen hat, sondern daß auch bei Jakobus nur Angedeutetes nun wirklich und seiner Absicht nach vollständiger erfaßt wird. Die Überführung über das neue wesentliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird durch die Vertiefung in die Person des Gottessohnes an sich wertvoller. Die Erkenntnis Gottes und seines Christus hebt als ein nun selbständiges Moment die große Wichtigkeit des gelösten Zwiespalts, der einheitlichen psychologischen Bearbeitung einheitlicher objektiver Verhältnisse heraus. Die Energie des lebendigen Glaubens schilderte Jakobus durch die begleitenden Kräfte der Beharrung und des Werks; empfängt diese Energie den umfassenden Titel der Gottesliebe, so gehen jene begleitenden und verdeutlichenden Begriffe in dem einen Gedanken der Liebe auf, wodurch ein augenscheinlicher Fortschritt erreicht wird. — Beachtenswert ist bei dieser Auseinanderlegung die sich damit verbindende Kunst, doch nicht auseinanderfallen zu lassen, was zusammengehört.

Diesem so imposant sich entfaltenden Glaubensbegriff reiht sich alles andere an. Der νόμος τῆς ἐλευθερίας des Jakobus schien der unübertreffbar prägnante Ausdruck. Und doch konnte Johannes noch eine neue Synthese schaffen. Freiheit bringt das Gesetz des Jakobus im Barmherzigkeitsgericht: Furchtlosigkeit bringt die von ἀγάπη getragene ἐντολή des Johannes. Bei Jakobus gilt, abgesehen von der Freiheit durchs Gesetz, die Verheißung den Gottliebenden: für Johannes ist die Verheißung nicht ein Abgetrenntes, sondern lediglich ein erneuertes Bleiben im Besitz. So umschließt die Liebe Gebot und Verheißung. Im Anschluß hieran wird auch dem heißen Kampf des Christenlebens, wie ihn Jakobus so ergreifend schildert, ein ruhiges Wort der Lösung durch Johannes gegeben. Die harten Imperative enthalten doch im Grunde nur Trost und Bejahung, weil sie Christen gelten und von ihnen gehört werden. Das unleugbare Zurücksinken in die Sünde wird durch die Barmherzigkeit überwunden: Johannes fügt nicht allein die Herrlichkeit des Fürsprechers und Sühnmittels hinzu, sondern läßt auch einen Blick thun in die feste Größe der göttlichen Gedanken, die der Festigkeit seiner Zeugungsthat gleichkommt. Diese Kombination wirft ein überraschendes Licht auf die scheinbar so widerspruchsvolle Forderung, ein eingepflanztes Wort noch anzunehmen. Für Johannes wird daraus ein getrostes und unbeirrtes μένειν. Und welcher Reichtum muß im jakobeischen λόγος liegen, wenn er sich als inhaltlich derselbe erweist, wie der λόγος τῆς ζωῆς des Johannes, dem man dann zur bedeutungsvollen Ergänzung noch die μαρτυρία hinzufügen kann.

IV.

Über die Bedeutung der Vergleichung.

Die Vergleichung der drei untersuchten Briefe kann recht verschiedene Konsequenzen ergeben, je nachdem die Kritik die Zeitlage der einzelnen Briefe bestimmt. Am wichtigsten ist jedenfalls die Entscheidung in betreff des Jakobusbriefes. Betrachtet man ihn als ein Denkmal des Urchristentums, als die älteste Schrift des Neuen Testaments, so muß die Versicherung über die Verwandtschaft seiner Gedanken mit denen der Briefe des Petrus und Johannes für die letzteren großes Vertrauen erwecken. Dabei brauchen I. Petri und I. Johannis durchaus nicht in der gleichen Zeitlage zu stehen, geben im Gegenteil gerade bei weiterer Entfernung voneinander — allerdings wird diese Entfernung dann eine bestimmte Grenze erhalten — ein Bild von der Beharrlichkeit der urchristlichen Gemeindeverkündigung. Gilt dagegen der Jakobusbrief als ein Produkt der altkatholischen Zeit, so werden auch die andern Briefe dorthin gezogen, und das Ergebnis ist ein allerdings recht wertvoller Durchschnitt des allgemeinen Inhalts des christlichen Lebens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. — Nun ist immerhin zu beachten, daß die kritische Entscheidung nicht zum mindesten nach den Partien sich richtet, welche die Briefe als eigentümliches, alleiniges Gut besitzen. So werden die Gegner im ersten Johannesbrief als Gnostiker angesehen, und der Brief infolgedessen weiter ins zweite Jahrhundert hineingeschoben; so gelten die Verfolger im ersten Petrusbrief als von neronischem Haß angestachelte, und die Jahre dieses Kaisers werden gerechnet. Oder es werden für den Petrusbrief die mit Paulus in Verbindung gebrachten Stücke zum Angelpunkt, um den sich die Probleme über Verfasser und Zeit drehen. Für den Jakobusbrief selbst erscheint es neben anderem von Belang, wie man die Zustände des Leserkreises, besonders die Sünden

der Reichen, und überhaupt die Stellung des Verfassers zu arm und reich beurteilt. — Nun, alle diese Fragen müssen erwogen und dabei alle vorhandenen Mittel aufgeboten werden; aber das darf man bei der Wertung auch der originalen Momente nicht vergessen, daß die drei Briefe in ihren Grundgedanken solidarisch verbunden sind. Die große Verschiedenheit der schriftstellerischen Mittel ändert daran nichts. Der Untersuchende wird sich bei seinen Urteilen vor den Schwierigkeiten hüten müssen, die ihm aus eben dieser Solidarität erwachsen könnten.

Und der Jakobusbrief übernimmt wirklich die führende Rolle. Denn der erste Petrusbrief ist von ihm litterarisch abhängig, und der erste Johannesbrief vertritt im Bunde mit dem Evangelium Johannis eine so eigenartige christliche Gesamtauffassung, daß er bei einer trotzdem aufgefundenen Verwandtschaft mit anderen allgemeineren Gedankenformen an diese sich angliedern muß. Mit Recht ist nun in der Beurteilung des Jakobusbriefes auf sein Verhältnis zu den großen Gruppen evangelischer Lehre Gewicht gelegt worden. Die aus diesem resultierenden Gründe geben bei weitem eher den Ausschlag als die aus mehr äußerlichen Indicien entnommenen. Die Bedeutung jener steigt natürlich noch, wenn mit dem Jakobusbrief die beiden ersten des Petrus und Johannes in Bezug auf ihren evangelischen Wert stehen und fallen.

Um aber in den sich ergebenden Fragen wirklich Klarheit zu schaffen, muß die biblisch-theologische Untersuchung der litterarkritischen vorangehen. Man hat eine Anzahl Parallelstellen aus den Synoptikern beigebracht, ebenso solche aus Paulus. Man hat eine Unmenge von irgendwie anklingenden Stellen aus den Apokryphen und Pseudepigraphen zusammengehäuft, um die jüdische Befangenheit des Jakobusbriefes darzuthun, und hat das gleiche Verfahren angewendet, um seine intime Verwandtschaft mit den apostolischen Vätern zu erweisen. Bei alledem aber ist Wertvolles und Bleibendes nicht erzielt worden. Man sehe sich nur die Stellen aus den Synoptikern an: wie wenige bieten auch nur den Schatten eines Beweises für so oder so beschaffene Abhängigkeit! Luk. 6, 20 (Matth. 5, 3) wird mit Jak. 2, 5 verglichen: zweifellos ist die Übereinstimmung des Gedankens eine deutliche und energische. Aber in welches Gedankengefüge haben wir die Worte des Lukas hineinzustellen! Bietet sein Zusammen-

hang dasselbe oder doch einen Ersatz für des Jakobus πλουσίους und ἐν πίστει? Wie begegnet man der Zurückführung auf eine dem spätern Judentum ganz geläufige Vorstellung? Wie wenig läßt sich mit Matth. 5, 34—37 anfangen, wenn wir dieses einzelne Verbot neben den isolierten Vers Jak. 5, 12 stellen! Und so geht es mit den wertvollsten Übereinstimmungen. Nur eine Vergleichung der in sich verbundenen Grundgedanken aus der Lehre Jesu hilft auch über die Schwierigkeiten fort, welche sonst beim Nachweis einer Verwandtschaft mit der schon fixierten synoptischen Litteratur in betreff der vorpaulinischen Abfassung des Jakobusbriefes entstehen.

Natürlich muß dieselbe Methode auch bei der Vergleichung mit Paulus angewendet werden. Welche kritische Not entsprang nicht daraus, daß Jak. 2, 14—26 zu Röm. 3, 28 in zwingende Beziehung gesetzt werden mußte, daß aber, man mochte die Sache drehen oder wenden, wie man wollte, niemals eine ehrliche Übereinstimmung und niemals ein herzhafter Gegensatz herauskam. Durch die Ersetzung von Röm. 3, 28 durch 4, 2 (Zahn § 7 Anm. 2 f. Anm. 1) wird zwar ein klareres Bild erreicht, ebenso ist ja mehrfach eine Verständigung über das Verhältnis der Grundbegriffe angestrebt worden, aber man darf sich dabei nicht auf die wenigen, gerade hier in Betracht kommenden Begriffe beschränken, sondern muß möglichst suchen bei Paulus den Ersatz für das ganze, eng geschlossene Schema des Jakobus zu suchen. So werden ja auch erst die zahlreichen sonst vorhandenen Stellen, welche man verglichen hat, wirklich mit verrechnet. Und sollte nicht etwa der Petrusbrief eine Vermittlerrolle übernehmen können, und manchen sonst unverständlichen Riß überbrücken!

Hält man den Jakobusbrief nicht für wert, ihm zu liebe solche weitgehenden Vergleichungen anzustellen, so muß doch gewiß die Einheitlichkeit der drei großen katholischen Briefe hierzu auffordern. Von jedem aus lassen sich ja wieder besondere Linien ziehen, die hernach wieder allen dreien zu gute kommen. Es ist meines Erachtens ein Manko der neutestamentlichen Theologie, daß entweder zu sehr die Lehrbegriffe vereinzelt und nach manchmal aufoktroyierten locis behandelt werden, oder das Interesse der geschichtlichen Entwicklung die größeren und gewichtigeren Gedankenkomplexe über die kleineren so sehr dominieren läßt, —

um die treibenden Faktoren rein und klar in ihrer Arbeit aufeinander zu zeigen — daß die letzteren nicht zur Geltung kommen. Eine wahrhaft historische Aufgabe besteht darin, die an einzelne Personen sich anschließenden Inhalte gegeneinander selbständig zu vergleichen, ohne zunächst auf litterarische Abhängigkeit oder dogmatische Vollständigkeit Rücksicht zu nehmen. Nur so wird das Originale und Gemeinsame recht gewürdigt.

Hat man nun zur synoptischen Lehre Jesu und zur Verkündigung des Paulus sichere Verhältnisse gewonnen, dann mag auch dasselbe Verfahren auf die spätjüdische und altkatholische Litteratur angewendet werden. Man wird dann in Bezug auf die erstere Spittas oft formale, zerrissene und oft erkünstelte Verwandtschaften nicht sehr hoch einschätzen und in Bezug auf die letzteren zu ganz anderen Urteilen kommen als etwa Pfleiderers über jedes Ziel hinausschießende Ansicht.

Bei Durchführung dieser Arbeit entsteht ja nicht allein ein Gewinn für die Auffassung des Jakobusbriefs, auch nicht allein für die Schätzung des ersten Petrus- und des ersten Johannesbriefes. Sollte es zu viel gewagt sein, hier schon von einem Beitrag zur Heraushebung der Lehre Jesu aus der synoptischen Litteratur oder zum Verständnis der Apokalypse und des Hebräerbriefs zu reden, so ist doch jedenfalls für das vierte Evangelium die Beziehung zum Jakobusbrief von großer Bedeutung. Darüber sei noch ein kurzes Wort gesagt, weil hierbei die beiden Seiten zum deutlichen Gebrauch kommen, nach denen die in dieser Abhandlung angestellte Vergleichung von Bedeutung ist. Einmal wird der ganze Zusammenhang der evangelischen Lehre nach Johannes zum Vergleich herangezogen werden, so wie es mit den drei Briefen geschehen ist; dann aber wird der Weg dazu wesentlich durch das schon gewonnene Resultat in betreff des Johannesbriefes erleichtert. Kann man eine Reihe von Parallelstellen zwischen Evangelium und Brief aufstellen, so wird der an letzteren erläuterte Zusammenhang, die Verwendung der Briefstellen im Ganzen der Grundbegriffe schon eine verbundene Übersicht über die entsprechenden Anschauungen des Evangeliums geben. Die Briefstellen müssen also die Vermittlung zwischen Jakobus und Evangelium Johannes bilden. Daß sie das wirklich thun, möge an einer Tafel bewiesen werden, die sich aus den drei

Schriften herstellen läßt. Auf Vollständigkeit wird dabei kein Anspruch gemacht, vielmehr soll der Anknüpfung an das hier schon Beigebrachte wegen die Vergleichung auf diejenigen Stellen beschränkt werden, welche Ewald in seinem schon erwähnten Buch S. 59 ff. als Parallelen zwischen Jakobus und Evangelium Johannes anführt und zur Beurteilung des Evangeliums benutzt.

Jak. 1, 18 ἀπεκύησεν ἡμᾶς.
1. Joh. 3, 9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ.
Joh. 3, 3. 5 ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν (ἐξ ὕδατος καὶ αἵματος).

Jak. 1, 18. 15 βουληθείς . . . ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν.
1. Joh. 2, 16. 17 ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός . . . τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.
Joh. 3, 6. 8 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν . . . τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ.

Jak. 1, 17 ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον.
1. Joh. 3, 14 μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.
Joh. 3, 3 γεννηθῇ ἄνωθεν . . . ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.

Jak. 1, 18 λόγῳ.
1. Joh. 1, 2; 5, 9; 2, 14 μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν . . . τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν . . . ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει.
Joh. 3, 11 λαλοῦμεν καὶ μαρτυροῦμεν . . . τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

Jak. 1, 18 λόγῳ ἀληθείας.
1. Joh. 1, 8. 10 ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν . . . ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
Joh. 17, 17 ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.

Jak. 1, 17 πᾶσα δόσις.
1. Joh. 2, 7; 3, 23 ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος . . . καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν.
Joh. 17, 14 ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου.

Jak. 1, 18 *εἰς τὸ εἶναι ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.*
1. Joh. 2, 13; 3, 1; 5, 4; 1, 3 *ὅτι ἐγνώκαμεν τὸν ἀπ' ἀρχῆς, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν . . . τέκνα θεοῦ κληθῶμεν . . . πῶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον . . . ἵνα ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν.*
Joh. 17, 16. 17. 20 *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσίν . . . ἁγίασον αὐτούς . . . ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ.*

Jak. 1, 17 *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.*
1. Joh. 2, 20. 27; 3, 24 *χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου . . . καὶ ἀληθές ἐστιν . . . ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.*
Joh. 6, 32 *ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.*

Jak. 1, 23 *εἴτις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής.*
1. Joh. 1, 10 *ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν . . . ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.*
Joh. 8, 31 *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ.*

Jak. 1, 25 *οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος . . . καὶ παραμείνας.*
1. Joh. 2, 14 *καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει.*
Joh. 8, 31 *μείνητε.*

Jak. 1, 25 *ὁ δὲ παρακύψας.*
1. Joh. 2, 7; 5, 20 *ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος . . . καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν.*
Joh. 8, 32 *καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.*

Jak. 1, 25 *εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας.*
1. Joh. 2, 5; 4, 18 *ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται . . . ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.*
Joh. 8, 32 *καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ἡμᾶς.*

Jak. 1, 25; 4, 17 *οὐ ποιητὴς λόγου, ἔργου . . . εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν.*
1. Joh. 3, 8 *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.*
Joh. 8, 34 *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.*

Jak. 1, 25 *οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.*
1. Joh. 3, 7. 10 *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν . . . ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ.*
Joh. 8, 35 *ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

Daß Jak. 4, 4 der Gebrauch von *κόσμος* derselbe ist wie im Briefe und Evangelium kann durch eine lange Reihe von sich geradezu aufdrängenden Stellen dargethan werden.

Jak. 5, 14 *καὶ προσευξάσθωσαν . . . ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.*
1. Joh. 3, 22. 23 *καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν . . . καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. dieselbe Verbindung 5, 14 mit 13.
Joh. 14, 12. 13 *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ, ποιήσει . . . καὶ ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματι μου, τοῦτο ποιήσω.*

Jak. 5, 19 *ἐάν τις πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας.*
1. Joh. 4, 6 *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης . . . ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν.*
Joh. 5, 24 *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων.*

Jak. 5, 20 *σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου.*
1. Joh. 5, 16 *δώσει αὐτῷ ζωήν*, vgl. 3, 14 *ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.*
Joh. 5, 24 *μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.*

Die beiden unsichern Beziehungen S. 68 seien hier weggelassen. Auch zu ihnen ließen sich Verbindungen aus dem Brief finden.

So haben wir nur zu der Vergleichung zwischen Jak. 2, 1 und Joh. 5, 44 (*προσωπολημψία* und *δόξαν λαμβάνειν παρὰ ἀλλήλων*) S. 65, die ja auch nur lose mit den Grundgedanken sich berührt, keine Vermittlung aus dem Briefe gefunden. Im übrigen lassen sich bei gestellter Aufgabe noch mehr Parallelen aufweisen. Die Verwandtschaft mit Johanneischem ist thatsächlich recht stark. Taucht man die einzelnen vermittelnden Stellen des Briefes in den totalen Zusammenhang hinein, so stellt sich derselbe Gedankenkreis — vorausgesetzt natürlich, daß die Neben-

einanderstellung der einzelnen Daten eine erschöpfende ist — nur in noch erweiterter Form für das Evangelium dar. Daß dies eine höchst schätzenswerte Bezeugung für das vierte Evangelium ergeben kann, liegt auf der Hand.

So ist der Jakobusbrief gerade in der oft getadelten Form ein bedeutungsvolles Gut innerhalb der neutestamentlichen Litteratur. Er verdient den Namen eines Maßstabes für dieselbe. Nur ist dabei nicht zu vergessen, daß das Gemessene größer sein kann als der Maßstab.

LIBRARY OF PRINCETON
APR 8 1924
THEOLOGICAL SEMINARY

Zu 1. Petri 1, 18. 19.

Von

Prof. Lic. Johannes Dalmer.

Nach der gewöhnlichen Auslegung sind in den in der Überschrift bezeichneten Versen zwei verschiedenartige Auffassungen der Bedeutung des Todes Christi miteinander verbunden. Man findet in den Worten des Apostels einen Zwiespalt, der am deutlichsten von Usteri ausgesprochen wird, wenn er sagt, „V. 18 allein ins Auge gefaßt, würde es gewiß niemandem einfallen, bei ἐλυτρώθητε an die Versöhnung der Schuld und nicht an die Erlösung zu denken", d. h. an „die Befreiung von der beherrschenden Macht des von den Vätern her überlieferten eitlen Wandels", während das Opfer „nicht Erlösung und Befreiung, sondern Satisfaktion und Expiation ist"; „es seien in unserer Stelle zwei Bilder, die an und für sich nichts miteinander zu thun haben, die aber beide auf das Blut Christi sich anwenden lassen und dann auch auf jene Doppelwirkung (Sühne und Erlösung) führen, miteinander vermischt" (Kommentar über den ersten Petrus Brief S. 66. 69). Allerdings ist von verschiedenen Seiten her Widerspruch dagegen erhoben, daß der Erwähnung des Blutes Christi der Gedanke an eine durch seinen Tod vollzogene Sühne zu Grunde liege; die hergebrachte Auslegung scheint aber dadurch nicht ausgerottet zu sein, sie findet trotz des ihr anhaftenden Mangels an Einheitlichkeit immer wieder Anhänger. So wird eine erneuerte Erwägung der Äußerungen des Apostels nicht überflüssig sein.

Wenn auch eine richtige Erkenntnis der Stellung, die der mit V. 18 beginnende Participialsatz in dem Zusammenhange einnimmt, sich nur zugleich mit dem Verständnis der in ihm selbst enthaltenen Aussagen gewinnen läßt, so wird es doch, damit die Erörterung nicht am ungelegenen Ort unterbrochen werde,

notwendig sein, zunächst eine Auseinandersetzung mit den bisher aufgestellten Auffassungen des Zusammenhanges vorzunehmen.

Am natürlichsten scheint es ja zu sein, V. 18 ff. mit V. 17 zu verbinden. Aber diese Verbindung läßt sich nicht durchführen, da V. 17 schon in sich selbst einen vollständigen, in sich abgeschlossenen Gedanken enthält, der eine solche Ergänzung, wie er sie durch V. 18 ff. finden würde, nicht verträgt. Das würde nicht bloß dann der Fall sein, wenn in dem Vordersatz das Objekt τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα zu betonen wäre, wenn also der Apostel sagen wollte, daß die Christen um deswillen ihren Wandel mit Furcht führen müßten, weil der Vater, den sie anrufen, ohne Ansehen der Person sein Urteil über einen jeden fällt, also auch mit seinen Kindern nicht milder verfahren wird, als mit andern. Sondern es steht auch dann nicht anders, wenn man der Stellung der Worte entsprechend den Ton auf πατέρα legt. Daß der unparteiisch richtende Gott von den Christen als Vater angerufen wird, entbindet sie nicht nur nicht von der Furcht, sondern eben dies muß für sie ein starkes Motiv sein, ihren Wandel in Furcht zu führen. Inwiefern das so ist, ist freilich nicht ohne weiteres deutlich, aber jedenfalls würde es durch einen Hinweis darauf nicht verständlicher werden, daß Gott sie durch einen teuren Preis sich zu Kindern erworben hat — abgesehen davon, daß dies, wie wir sehen werden, in V. 18 ff. gar nicht gesagt ist. Daß zwischen der Vaterstellung Gottes zu den Christen und ihrer Pflicht, in Furcht vor ihm zu wandeln, kein Widerspruch ist, ergiebt sich nicht daraus, daß er sich ihre Erlösung großes hat kosten lassen, sondern daraus, daß wir unter der Furcht, die Petrus verlangt, nicht knechtische Furcht zu verstehen haben, sondern die Besorgnis, kein Unrecht zu thun und sich keiner Versäumnis oder Übertretung schuldig zu machen; vgl. 2, 18; 3, 2. 15. Daß diese Sorge den Christen dadurch nicht abgenommen ist, daß Gott ihr Vater geworden ist, ist selbstverständlich und bedarf nicht erst der Begründung durch einen Hinweis auf den Preis, den Gott für ihre Erlösung gegeben hat. Nun sagt freilich Petrus noch mehr; er bezeichnet die Anrufung Gottes als Vater geradezu als ein Motiv für sie zum Wandel in Furcht. Aber auch das bedarf nicht erst der Erläuterung in V. 18 ff. und findet sie dadurch nicht,[1]) sondern es wird erklärt

[1]) Hofmann und A. Seeberg (Der Tod Christi in seiner Bedeutung für

dadurch, daß er die Gegenwart als τὸν τῆς παροικίας χρόνον bezeichnet. Es handelt sich dabei nicht sowohl darum, daß die Kinder Gottes in der Fremde verpflichtet sind, einen Wandel zu führen, durch den sie ihrem Vater Ehre machen. Wir müssen uns vielmehr daran erinnern, daß alles, was Petrus in seinem Brief, insbesondere in dem ersten Teil, sagt, beherrscht ist von dem Ausblick auf die selige Hoffnung, die uns in Christo gegeben ist. Die Christen rufen Gott als Vater an, sie sind Gottes Kinder, aber jetzt sind sie noch nicht bei ihm im Vaterhause, sie sind in der Fremde und hoffen darauf, dereinst nach Hause zu kommen. Darum weil sie eine solche Hoffnung auf den Gott setzen, dessen Urteil ohne Ansehen der Person sich nach dem Werk eines jeden richtet, müssen sie jetzt, solange sie in der Fremde leben, in Furcht wandeln, damit sie nicht dereinst das Vaterhaus verschlossen finden und also umsonst gehofft haben. Wir haben also in V. 18 ff. nicht eine Begründung dafür zu sehen, daß die Christen in Furcht wandeln sollen, und auch nicht eine Erklärung dafür, daß ihre Gotteskindschaft nicht in Widerspruch mit dieser Verpflichtung steht; beides ist vielmehr schon in V. 17 enthalten.

Andererseits wird es aber auch nicht möglich sein, V. 18 ff. mit V. 22 zu verbinden (Hofmann, A. Seeberg). Bei dieser Konstruktion würde nicht bloß die Länge des vorausgeschickten Participialsatzes auffallend sein, doppelt auffallend, da der Hauptsatz (ἀγαπήσατε V. 22) imperativisch wäre. Entscheidend steht ihr entgegen, daß in V. 21 der Gedanke mit den Worten ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν volltönend ausklingt, so daß es ganz unnatürlich sein würde, wenn damit nicht der Schluß des Satzes zusammenfiele.

So scheint also weder im vorhergehenden noch im nachfolgenden ein Stützpunkt für den Participialsatz εἰδότες κτλ. gefunden werden zu können.[1]) Wir werden also zunächst den Sinn der Worte zu ermitteln haben, und werden erst im Zu-

---

die Erlösung S. 301) machen mit Recht darauf aufmerksam, daß ein Hinweis auf die Größe der erfahrenen Liebesthat zur Dankbarkeit verpflichtet, aber nicht geeignet ist, eine Mahnung zu unterstützen, die sich auf ein durch Scheu bestimmtes Verhalten richtet.

[1]) Die Auffassungen von Ritschl (Rechtf. u. Vers. II³, S. 178: der Participialsatz motiviere die Thatsache, daß die Leser den unparteiischen

sammenhange damit erkennen können, zu welchem Zwecke Petrus sie hierher gesetzt hat.

Das, was den Christen widerfahren ist, bezeichnet Petrus als ein λυτροῦσθαι. Die Frage, ob mit diesem Wort der Gedanke an einen Kaufpreis zu verbinden sei, läßt sich aus dem Sprachgebrauch allein nicht entscheiden. Es kann freilich keinem Zweifel unterliegen, daß λυτροῦσθαι vielfach „loskaufen, durch Erlegung eines Lösegeldes befreien" heißt; aber andrerseits kann auch nicht bestritten werden, daß es in der alexandrinischen Übersetzung des Alten Testamentes auch in solchen Fällen gebraucht wird, wo von einem Kaufpreis nicht die Rede sein kann, sondern nur allgemein von einer Befreiung aus Gefahr, Not oder Sünde; z. B. Ps. 26, 11; 31, 6; 34, 23; 49, 16.[1]) Welchen Sinn λυτροῦσθαι an den Stellen hat, an denen es auf ein heilsgeschichtliches Handeln Gottes geht, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit behaupten; doch scheint hier nach Ex. 6, 6; Deut. 9, 26; Neh. 1, 10; Ps. 25, 22; 77, 16; 130, 8; Sir. 48, 20; Hos. 13, 14 nur der allgemeine Begriff der Befreiung vorzuliegen, während allerdings Jes. 52, 3, wo ἐλυτρώθητε parallel steht mit ἐπράθητε, den Gedanken an ein Loskaufen nahe legt. Ob λυτροῦσθαι an den beiden Stellen des Neuen Testaments, an denen es noch vorkommt, (Luk. 24, 21; Tit. 2, 14) die Bedeutung „loskaufen" hat, wird auch dahingestellt bleiben müssen. Aber auch wenn sich, wie Ritschl (a. a. O. S. 223) mit Berufung auf den Gebrauch von λύτρωσις (Luk. 1, 68; 2, 38) und ἀπολύτρωσις (Luk. 21, 28; Hebr. 11, 35; Epheſ. 1, 14; 4, 30; Röm. 8, 23) annimmt, feststellen ließe, daß λυτροῦσθαι im neutestamentlichen Sprachgebrauch den etymologischen Sinn des Befreiens durch Lösegeld verloren habe, so würde doch der Text unserer Stelle, selbst wenn wir dem Wort λυτροῦσθαι nur die Bedeutung „befreien" beilegen wollten, uns nötigen, an eine Befreiung durch ein Lösegeld zu denken. Diese Notwendigkeit beruht zwar nicht darauf, daß zu ἐλυτρώθητε hinzugesetzt ist

---

Richter als Vater anrufen) und v. Soden (er erläutere das in παροικία enthaltene verpflichtende Moment) würden erst dann in Betracht zu ziehen sein, wenn sich keine andere Erklärung finden ließe.

[1]) Weitere Stellen siehe bei Sieffert, Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Brief des Petrus, Jahrb. f. deutsche Theol. 1875, S. 388.

οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ. Dies könnte so verstanden werden, daß dadurch gesagt werden sollte, die Befreiung sei nicht durch ein Lösegeld, sondern auf andere Weise erfolgt. Aber wenn nun als Mittel der Befreiung das τίμιον αἷμα Χριστοῦ genannt wird, wenn also dem Befreiungsmittel auch ein Wert zugeschrieben wird und zwar ein höherer Wert, als ihn Silber und Gold haben, so kann das gar nicht anders verstanden werden, als so, daß damit das Blut Christi als der Preis bezeichnet werden soll, durch den wir befreit sind, also als ein Lösegeld.

Damit scheint aber das nicht in Einklang zu stehen, daß Petrus von einer Befreiung ἐκ τῆς ματαίας ἀναστροφῆς redet. Kann diese als eine Loskaufung angesehen werden? Dies würde verständlich sein, wenn Petrus, wie gewöhnlich angenommen wird, von einer Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde spräche. Auch dann würde freilich noch die Frage Schwierigkeiten machen, wem denn der Preis gezahlt sei für unsere Entlassung aus der Knechtschaft, aber man dürfte sich über diese Frage vielleicht dadurch hinwegsetzen, daß eben nur der Gedanke an die frühere Knechtschaft den Apostel dazu veranlaßt habe, unsere Befreiung aus derselben unter dem Bilde der Erlegung eines Lösegeldes darzustellen. Aber hat der Apostel überhaupt an Sünde und Sündenknechtschaft gedacht? Er spricht von einer μάταια ἀναστροφή. Man meint in dem Adjektiv μάταιος einen Hinweis auf den Götzendienst finden zu sollen. Aber mit Unrecht. Wenn im Alten Testament die heidnischen Götter μάταιοι genannt werden, so werden sie selbst, aber nicht der Dienst, der ihnen erwiesen wird, damit als „nichtig" bezeichnet (Lev. 17, 7; 2. Chron. 11, 15; Hos. 5, 11: Jer. 2, 5); und wenn Eph. 4, 17 von den Heiden gesagt wird, daß sie in ματαιότης leben, so mag damit vielleicht auch ihr Götzendienst gemeint sein, das Wort ματαιότης bezeichnet aber nur die Nichtigkeit und Haltlosigkeit, nicht die Sündhaftigkeit ihres Sinnes. μάταιος ist nichtig, inhaltlos, fruchtlos (vgl. Jak. 1, 26; 2. Petr. 2, 18; Röm. 1, 21; 8, 20; 1. Kor. 15, 17; Tit. 3, 9). Nun ist ohne Zweifel ein Leben in Sünden so geartet, aber damit, daß es μάταιος genannt wird, wird nicht seine Sündhaftigkeit bezeichnet, und noch weniger ist damit darauf hingewiesen, daß die Sünde eine den Menschen knechtende Macht ist.

Fragen wir danach, was Petrus hiermit hat sagen wollen, so müssen wir uns wieder daran erinnern, daß der Abschnitt, dem diese Worte angehören, von dem Gedanken an die Hoffnung der Christen beherrscht ist. Petrus hat mit einem Lobpreis begonnen, der sich darauf gründet, daß Gott uns ein neues Leben geschenkt hat damit, daß er uns eine Hoffnung gegeben hat auf ein unverlierbares himmlisches Gut. An dieser Hoffnung in der rechten Weise festzuhalten, mahnt er die Christen in V. 13; der Ausführung dieser Mahnung dienen die folgenden Verse, und auch V. 18 ff. stehen noch unter diesem Gesichtspunkt, vgl. ἐλπίδα V. 21. Daraus erklärt sich, warum Petrus den früheren Wandel der Adressaten seines Briefes als μάταιος bezeichnet. Solange sie von Christus noch nichts wußten, war ihr Leben inhaltlos, weil sie keine Hoffnung hatten; in Christo hat ihnen Gott eine Hoffnung geschenkt, und damit hat ihr Leben einen Inhalt und ein Ziel bekommen. Dadurch also, daß sie wiedergeboren sind zu einer lebendigen Hoffnung, sind sie erlöst von dem früheren nichtigen Wandel.

Aber wie kann das nun als ein Loskaufen bezeichnet werden? Um das zu verstehen, müssen wir den Preis ins Auge fassen, der für diese Befreiung gezahlt ist. Es ist das τίμιον αἷμα Χριστοῦ. Wenn wir fragen, was diesem Blut seinen Wert verleiht, so weist uns der Zusammenhang zunächst darauf hin, daß es darum so viel wertvoller ist, als Gold und Silber, weil es nicht vergänglich ist wie diese. Das findet seine nähere Ausführung in V. 20: es handelt sich um das Blut dessen, der von Ewigkeit her von Gott ersehen und nun am Ende der Zeiten zu unserer Erlösung erschienen ist, dem also eine alles zeitliche überragende Bedeutung zukommt. Aber auch die Worte ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου sind nur dann verständlich, wenn sie zur Erklärung der Kostbarkeit des Blutes Christi dienen sollen. Denn wenn man mit Hofmann und Ritschl (a. a. O. II³, 223) darin nur einen Vergleich des Blutes Christi mit dem Blut des Passahlammes sehen wollte, so würden diese Worte ein bloßes Ornament ohne Bedeutung für den Zusammenhang sein. Etwas mehr berücksichtigt A. Seeberg den Zusammenhang, wenn er (a. a. O. S. 300) sagt: „Das Blut Christi ist ein köstliches, weil es das Blut eines Passahlammes ist, welches die Beschaffenheit voll und ganz hat, die in äußerlicher und vorbildlicher Weise dem alt-

testamentlichen Passahlamm eignete." Wenn er aber dann daraus die Folgerung zieht, daß nicht an eine Loskaufung, sondern nur an eine Erlösung gedacht werden könne, so zeigt sich daran, daß diese allgemeine Beziehung auf das Passah den Gedanken des Petrus jedenfalls nicht erschöpft. Wenn Christus hier als ein Passahlamm von wahrer Fehllosigkeit gedacht wäre, so würde dadurch noch nicht begreiflich werden, inwiefern sein Blut ein Lösegeld sein kann.

Wenn man Jes. 53 zur Erklärung des Ausdrucks herbeizieht, ergiebt sich der Gedanke, daß der Wert des Blutes Christi darauf beruht, daß er völlig unschuldig gelitten hat, und dieser Gedanke wird hierbei noch dadurch verstärkt, daß das Bild des Lammes nach Jes. 53, 7 zugleich auf die Geduld des Leidenden hinweist. „Die stille Geduld und die Unschuld, mit der er freiwillig das Leiden auf sich nahm, sind es, die es so wertvoll machten" (Kühl z. d. Stelle, vgl. Weiß, Neutest. Theol.[6] S. 170). Bei dieser Erklärung ist es möglich, das Blut Christi als Lösegeld aufzufassen, dessen hoher Wert eben auf der Unschuld und Geduld Christi beruht. Dennoch reicht auch dies nicht aus, um die Worte des Petrus verständlich zu machen. Es ist ja allerdings richtig, daß aus der Hervorhebung des Blutes nicht notwendig zu folgern ist, daß die Aussage aus der Opfervorstellung hervorgegangen ist (Kühl [6] S. 121), das Blut Christi ist nicht notwendig Opferblut (vgl. Act. 5, 28); aber wenn von dem Blut Christi als eines fehllosen Lammes die Rede ist, so ist der Gedanke an das Opfer doch unvermeidlich, da die Fehllosigkeit ein notwendiges Merkmal der Opfertiere war. Allerdings würde es nicht möglich sein, die Opferqualität des Blutes Christi mit der Befreiung von der Knechtschaft der Sünde in Verbindung zu bringen, da das Opfer wohl expiatorische Bedeutung hat, redemptorische aber nicht hat und seinem Wesen nach nicht haben kann (Weiß, Der petrinische Lehrbegriff S. 279). Wenn wir aber, wie wir gesehen haben, bei der Befreiung von dem nichtigen Wandel daran zu denken haben, daß diese durch die Wiedergeburt zu einem Leben in Hoffnung eingetreten ist, dann hindert uns nichts, dies mit der Opferbedeutung des Todes Christi in Verbindung zu bringen. Denn wenn wir als Christen nicht mehr haltlos und ziellos dahingehen, sondern eine gewisse Hoffnung unser Leben erfüllt, so ruht das nur darauf, daß uns

in Christo unsere Sünden vergeben sind, daß in seinem Blute unsere Schuld gesühnt ist.

Freilich erklärt auch der Gedanke an das Opfer für sich allein den Ausdruck nicht völlig. Von den Opfertieren wird freilich verlangt, daß sie tadellos sein sollen (ἄμωμος); aber wenn man auch darauf wohl kein Gewicht legen darf, daß ἄσπιλος niemals zur Bezeichnung der Qualität der Opfertiere gebraucht wird, und daß es da, wo es vorkommt, nur sittliche Makellosigkeit bezeichnet (Hiob 15, 15 Symm.; Jak. 1, 27; 2. Petr. 3, 14; 1. Tim. 6, 14), so würde doch, wenn wir lediglich bei dem Gedanken an das Opfer stehen bleiben wollten, damit der Wert des Todesleidens Christi noch keine ausreichende Erklärung finden. Denn wenn von den Opfertieren Fehllosigkeit verlangt wurde, so ist das ja doch nur in rituellem Sinne zu verstehen; daß das Opfertier fehllos sein muß, hat garnichts damit zu thun, daß es unverschuldet stirbt. Daraus, daß Christus als ein fehlloses Opfertier bezeichnet wird, läßt sich also nicht, wie Sieffert (a. a. O. S. 394) meint, entnehmen, daß der Wert seines Todes darauf beruht, daß er die Dahingabe eines völlig reinen Lebens ist. Dies ist vielmehr ein Moment, das hier zu der Opfervorstellung hinzutritt. Daß die Hingabe Christi in den Tod als Opfer bezeichnet wird, weist auf die sühnende Bedeutung seines Todes hin und dient somit zur Erläuterung dafür, daß er uns dadurch von unserer Schuld losgekauft und dadurch uns in ein neues Leben voll Hoffnung hineingestellt, somit von dem alten nichtigen Wandel erlöst hat. Damit ist aber noch nicht erklärt, worauf der Wert des Blutes Christi beruht,[1]) und eben dazu müssen doch die Worte ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου dienen. Außerdem erklärt sich auch die Bezeichnung Christi als Lamm noch nicht genügend aus dem Opfercharakter seines Todes, da bei den Opfern freilich vielfach, aber doch keineswegs ausschließlich Lämmer verwendet wurden. Da nun Petrus in Kap. 2, 22 ff. in Ausdrücken, die aus Jes. 53 entnommen sind, von dem Leiden Christi redet, und da Jes. 53, 7 der Knecht Gottes auch mit einem Lamme verglichen wird, so werden wir nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß neben der Opfervorstellung auch der Gedanke an Jes. 53 die Worte des Petrus beeinflußt hat. Eine derartige

[1]) Auch eine Beziehung auf das Passahlamm würde dies nicht erklären.

Kombination lag um so näher, als auch Jes. 53, 10 von einem Schuldopfer des Knechtes Gottes gesprochen wird. Wenn aber die Bezeichnung Christi als fehlloses Lamm mit Jes. 53 in Beziehung steht, dann liegt darin der Gedanke, daß Christus mit williger Geduld das Leiden auf sich genommen hat, das ihn ohne seine eigene Schuld traf. Eben dies begründet den Wert seines Leidens, der sein Blut geeignet macht zu einem Lösegeld für uns. Der willige Gehorsam, den er bewiesen hat bis zum Tode am Kreuz, ist die Gabe, die er Gott dargebracht hat und mit der er unsere Schuld bezahlt hat.

Darin spricht sich eine durchaus einheitliche Anschauung aus. Das Blut Christi ist Opferblut, es ist eine Gabe, die Gott dargebracht ist zur Sühnung unserer Sünden, und damit ein Lösegeld, durch das unsere Schuld bezahlt ist. Dadurch sind wir von dem nichtigen Wandel befreit, dem wir verfallen waren, solange wir durch unsere Schuld von Gott geschieden waren und daher nicht unsere Hoffnung auf ihn setzen konnten. Der Wert der Gabe, der sie zum Lösegeld geeignet machte, beruht aber einerseits darauf, daß Christus geduldig den Tod auf sich genommen hat, der ihn ohne jede eigene Schuld traf, daß dieser Tod also die freiwillige Dahingabe eines völlig reinen Lebens war; andrerseits darauf, daß es sich um das Blut Christi handelt, das darum weit kostbarer ist, als alle vergänglichen Dinge, weil Christus nicht dieser vergänglichen Welt angehört.

Wenn dies der Sinn der Worte ist, so ist das eine Bestätigung dafür, daß der Satz V. 18 ff. nicht dem Zweck dienen kann, zu zeigen, was Gott daran gesetzt hat, daß wir seine Kinder werden sollten; denn in dem Opferblute Christi hat nicht Gott einen Preis gezahlt, sondern ihm ist darin eine Gabe dargebracht worden. Der Zusammenhang wird vielmehr in folgender Weise aufzufassen sein. Petrus hat die Christen, an die er seinen Brief schreibt, ermahnt, in voller Besonnenheit und Nüchternheit ihre Hoffnung auf die Gnade zu setzen, die ihnen in Christo entgegengebracht wird. Dazu gehört, daß sie sich lossagen von den Lüsten, denen sie sich früher hingegeben haben, daß sie einen heiligen Wandel führen entsprechend der Heiligkeit dessen, der sie berufen hat, und daß sie während der Zeit ihrer Fremdlingschaft in Furcht wandeln, damit ihnen nicht dereinst das Vaterhaus verschlossen werde. Dies alles hält er ihnen vor, damit

sie sich klar darüber werden, was das bedeutet, wenn sie im Ernst ihre Hoffnung auf Gott setzen wollen. Damit sie sich nun aber durch diese großen Forderungen nicht abschrecken lassen und lieber die Hoffnung aufgeben, als daß sie so große Opfer bringen, um ihrer teilhaftig zu werden, dazu will er sie nun wieder dadurch antreiben, daß er sie daran erinnert, wie sie zu dieser Hoffnung gekommen sind. Wenn auch der Participialsatz V. 18 ff. grammatisch an V. 17 angeschlossen ist, so kann er, wie oben gezeigt ist, doch nicht bloß zur Erläuterung dieses einen Verses dienen, sondern er führt ein neues Motiv ein für die ganze vorhergehende Ermahnung. Wie V. 14—17 zur Erläuterung für die Worte *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες τελείως* dienen, so V. 18—21 für *τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Bei einem Manne, der, wie sich 3, 1. 7 zeigt, wenig Gewicht auf grammatische Genauigkeit legt, wird man sich über diese Konstruktion nicht wundern dürfen. Daß diese Auffassung des Zusammenhanges richtig ist, ergiebt sich aber daraus, daß es bei ihr deutlich wird, wie Petrus dazu gekommen ist, sich hier gerade so auszudrücken, wie er es thut. Er erinnert die Adressaten seines Schreibens an die Nichtigkeit ihres früheren Wandels, und insbesondere daran, daß sie diesen Wandel von ihren Vätern her überkommen hatten, daß es also etwas Naturgemäßes und Selbstverständliches war, daß ihr Leben keinen Inhalt hatte, so daß sie gar keinen Anspruch daran hatten und garnicht darauf rechnen konnten, davon erlöst zu werden. Damit will er sie darauf hinweisen, daß sie darum Christo ganz besonders zum Dank dafür verpflichtet sind, daß er ihnen eine Hoffnung gegeben und sie damit von dieser Nichtigkeit erlöst hat. Und weiter: müßten sie ihm schon dankbar sein, wenn ihn das nichts anderes gekostet hätte, als Silber und Gold, wie viel mehr müssen sie ihm dafür danken, daß er sein Blut für sie dahingegeben hat. Er, der Unbefleckte, der Reine und Heilige hat den Tod auf sich genommen, und geduldig wie ein Lamm hat er das Leiden getragen, das er nicht verdient hatte. Ein stärkeres Motiv kann es nicht geben, die durch ihn uns erworbene Hoffnung nicht fahren zu lassen. Hat er, der Unschuldige, in williger Geduld sein Leben hingegeben, um uns diese Hoffnung zu erwerben, so dürfen wir auch kein Opfer scheuen, sie uns zu erhalten. Und noch dazu ist er ja

nicht ein Mensch wie wir; er gehört nicht dieser vergänglichen Welt an, sondern vor Grundlegung der Welt ist er von Gott ersehen und mit seiner Offenbarung ist das Ende der Zeiten gekommen; auch das muß uns bestimmen, fest an dem zu halten, was er mit seinem Tode uns erworben hat. Endlich, Gott hat ihn erweckt aus dem Tode und hat ihm die Herrlichkeit schon gegeben, die wir auch dereinst erlangen sollen; so sicher ist sie uns in ihm verbürgt. Denn das alles ist ja geschehen um unsertwillen (δι' ὑμᾶς V. 20), darum kann nun unser Glaube auch Hoffnung auf Gott sein, die wir eben darum nicht aufgeben dürfen und nicht aufgeben können, mag es kosten, was es wolle.

BS2785 .V974
Die grundgedanken des Jakobusbriefes
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00029 7426